汉译世界学术名著丛书

善的研究

〔日〕西田几多郎著



汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981 年 1 月

目　次

新 版 序

本书已经重印多次，許多字迹不清，所以这次书店决定重新排印。这本书是把我的观点略加整理之后最初問世的著作，只是年轻时代的一些想法。我本想借此机会对书中的一些地方加以删改或补充，但思想总是时时刻刻变化的东西，事隔几十年，实已无从下笔。因此只好仍旧保持本书的原来面目。

从今天的观点来看，本书的立場是意识的立場，也可能被看做是心理主义的。纵然受到这种非难也是无可奈何的。不过就是在写这本书的时期，潜藏在我的思想深处的，我认为也不是仅仅这一点点。我的純粹经验的立場，到了我写《自觉中的直观和反省》一书时，就通过費希特的“純粹活动”的立場，发展成为絕对意志的立場；到了写《从动者到見者》一书的后半部时，又通过希腊哲学轉变到“場所”的观点。到那个时候我才觉得获得了对我的思想进行邏輯化的开端。于是“場所”的观点，就具体化为“辯证法的一般者”，同时“辯证法的一般者”的立場就直接化为“行为的直观”的立場。在本书中所說的直接经验的世界或純粹经验的世界，現在已经看做是历史实在的世界了。行为的直观世界、即想像的世界才是眞正的純粹经验的世界。

費希納① 自己說过：有一天早晨，他坐在萊比錫玫瑰谷的凳子上休息，在春天晴朗的阳光下眺望着鳥語花香、群蝶飞舞的牧場，心中一反过去那种无声无色的自然科学式的黑夜般的看法，而沉

① 費希納(G. T. Fechner, 1801—1887)，德国唯心主义哲学家，現代实验心理学創始人。——譯者

迷于当前現实的眞实的白昼的思考。我不知受了什么影响，很早以前就抱有这样的想法，即认为实在必須就是現实原样，所謂物质世界也不过是从这种現实思考出来的。現在还可以回忆起我在高等学校学习时期，一边在金澤市的大街上走着路，一边像做梦似地沉緬于这种思考的情景。当时的思考可能就是构成这本书的基础。我在写这本书的时候，根本沒有想到它能够在这样长的时間內为許多人所讀，也沒有想到我还能活得这么久和看到这本书再版。因此，面对这本书，不禁有命途曲折之感。

昭和十一年(1936年)十月

著　者

再版序

本书自从出版以来，已经过了十年多的岁月.而写这本书比出版还要早好几年。来到京都以后，获得专心讀书和思索的机会，使我的思想多少得到了一些洗练和充实。因此，对这本书逐渐感到有些不滿意，最后甚至想使它絕版。但是，后来由于各方面要求出版，我也考虑到自己再要写出一本能像这样包括我的整个思想的新书，将在几年之后，所以决定使本书重新問世。在这次出版的时候，曾蒙务台、世良两位文学士为我担任字句的訂正和校对之劳，不胜感激。

大正十年(1921年)一月

西田幾多郎



序

这本书是我在金澤第四高等学校教书的許多年里写的。起初，我本来想在这本书里特别就有关实在的部分詳加論述，即行出版，但是由于疾病和种种事情的牵扯，終于未能达到目的。这样经过几年之后，自己的思想也有了若干的变化，使我感到难以完成自己的初衷，所以才决定将本书就以現在的面目先行問世。

这本书，我是先完成第二編和第三編，然后又加写两編，列为第一編和第四編。第一編闡述作为我的思想根底的純粹经验的性质，初讀的人可以省略。第二編叙述我的哲学思想，可以說是本书的重点。第三編本来打算以前一編的思想为基础，論述善的問題，但也无妨把它看做是独立的伦理学。第四編則就我一向当做哲学的終結来看的宗教問題，叙述了我的看法。这編是我在病中写的，难免有很多不完整的地方，但总算达到了我想要說的終点。我所以特别将本书命名为《善的研究》，是由于在本书里，尽管哲学上的研究占据了前半篇幅，但人生的問題毕竟还是本书的中心和終結。

我从很久以来，就持有把純粹经验当做唯一的实在来說明一切的想法。起先虽然讀了一下馬赫等人的著作，但总是不能得到满足。后来，由于体会到不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人，而且经验比个人的区别更是根本性的，就从这种体会出发，摆脱了唯我論；并且由于认为经验是能动的，从而可以和費希特以后的超越哲学进行調和，所以才写成了本书的第二編，当然还是不完善的。

进行思索的人，也許会被墨菲斯特利斯[1]嘲笑为："有如在綠色的原野上吃枯草的动物"。但是，就像哲学家黑格尔所說的"命里注定罰我思考哲理"那样，人們一旦吃了伊甸乐园[2]的禁果，就不得不受这种折磨。

明治四十四年(1911年)一月

西田幾多郎

于京都

---

① 歌德所作«浮士德»中的魔鬼。——譯者

② 伊甸乐园(Eden)：基督教«圣经»中神为人类始祖亚当(Adam)及其妻夏娃(Eve)所設置的乐园。园中有分別善恶的树，神禁止亚当、夏娃吃树上的果实，所以叫做禁果。——譯者

第一編　純粹經驗

第一章　純粹经验

所謂经验，就是照事实原样而感知的意思。也就是完全去掉自己的加工，按照事实来感知。一般所說的经验，实际上总夹杂着某种思想，因此所謂純粹的，实指絲毫未加思慮辨别的、眞正经验的本来状态而言。例如在看到一种顏色或听到一种声音的瞬息之間，不仅还沒有考慮这是外物的作用或是自己在感觉它，而且还沒有判断这个顏色或声音是什么之前的那种状态。因此，純粹经验与直接经验是同一的。当人們直接地经验到自己的意识状态时，还沒有主客之分，知识和它的对象是完全合一的。这是最純的经验。当然，在普通情况下所謂“经验”一詞的意义，并不明确，像馮特[①]就把基于经验推論出来的知识也名之为間接经验，称物理学、化学等为間接经验的学問。[②]但是这些知识不能說是正确意义上的经验的。不仅如此，即使是意识現象，自己也不能经验他人的意识；即使是自己的意识，如果是对过去的想起或者是对現在的意识进行了判断，也已经不是純粹的经验了。眞正的純粹经验是不具有任何意义的，而只是照事实原样的現在意识。

那么，从上述的意义来說，究竟什么样的精神現象才是純粹经验的事实呢？誰也不会否认，感觉和知觉属于純粹经验。不过，我

① 馮特(W.M.Wundt,1832—1920)，德国的唯心主义哲学家和心理学家。——譯者

② 馮特:«心理学概論»(Grundriss der Psychologie)，序言，第1节。

相信一切精神現象都是以这种状态出現的。即使以記忆来說，它既不是过去的意识的直接重現，因而也不是对于过去进行直觉。感觉到是过去的，这也是現在的感情。即使說是抽象的概念，也决不是超经验的东西，仍然是一种現在意识。又如几何学家在想像一个三角的时候，把它当做一切三角的代表，这种概念的代表因素也不过是当前的一种感情而已。① 此外，如将所謂意识的边緣(Fringe)列入直接经验的事实中来看时，那么就連经验的事实之間的各种关系的意识，也都和感觉、知觉一样要列入直接经验的范围之內。② 如果是这样，那么情意的現象方面又怎样呢？愉快与否的感情当然是現在意识；就是在意志方面，尽管它的目的在于未来，我們却总是把它当作現在的欲望来感觉的。

那么，这种对于我們有直接关系的，并且作为一切精神現象的原因的所謂純粹经验是什么样的东西呢？以下就来把它的性质略加探討。关于这一点首先就会发生这样一个問題：即純粹经验究竟是单純的还是复杂的呢？虽然說是直接的純粹经验，如果从它是由过去的经验所构成的这一点来看，或者从往后可以把它分析成为单一的因素这一点来看，也許可以說是复杂的。但是不論純粹经验如何复杂，在那个瞬息之間，却始終是一个单純的事实。即使是过去的意识的再現，当它被統一于現在的意识中，并成为它的一个因素而得到新的意义时，就已经不能說它与过去的意识是同一的了。③ 与此相同，在分析現在的意识时，被分析的东西，就已经和現在的意识不是同一的了。从純粹经验上来看，一切都是种别

① 詹姆士：«心理学原理»(The Principles of Psychology)，第1卷，第7章(詹姆士〔W.James，1842—1910〕，美国心理学家和唯心主义哲学家，現代資产阶級哲学中的反动的主观唯心主义思潮实用主义的創始人之一。——譯者)。

② 詹姆士：«純粹经验的世界»(A World of Pure Experience)。

③ 斯托：«分析的心理学»(Stout，Analytic Psychology)，第2卷，第45頁。

不同的，在每个場合都是单純的和独創性的。其次，这种純粹经验的綜合的范围怎样？純粹经验的現在，并不是认为当我們思考現在时就已经不是現在的那种思想上的現在。作为意识上的事实的現在必須有某些时間的持续，① 即意识的焦点始終成为現在的。因此，純粹经验的范围自然和注意的范围趋于一致。不过，我认为这个范围不一定限于单一的注意情况下。我們能够絲毫不掺杂任何思想，把注意力轉向主客未分的状态。例如爬山者拚命攀登悬崖时和音乐家演奏熟练的乐曲时，都可以說完全是知觉的連续(perceptual train)②。又如动物的本能动作也一定会带有这样的精神状态。在这些精神現象上，知觉保持着严密的統一和联系，即使意识由一轉而为他，而注意却始終朝向同一事物，前一个作用自动引起后者，其間沒有插入思維的一点空隙。这与瞬息之間的知觉比較，虽然注意有所轉移，时間又有长短之别，但从直接而主客合一这点来說，就沒有絲毫差别。特别是所謂瞬間知觉，如果认为实际上是由复杂的经验結合而形成的話，那么上述两者的区别就不是性质的差异，而应該說仅仅是程度的差异。純粹经验不一定限于单一的感觉。心理学家所說的那种严密意义上的单一感觉，是作为学术分析的結果而假想出来的东西，并不是事实上直接的具体的经验。

純粹经验之所以是直接而純粹的，并不在于它是单一的，不能加以分析的或瞬息之間的，反之而是在于它是具体的意识的严密統一。意识决不是像心理学家所說的那样，是由单一的精神因素結合而成的，而是本来就构成一个体系的。比如初生的嬰儿那样的意识，恐怕是連明暗也不能分辨的混沌的統一。多种多样的意

① 詹姆士：«心理学原理»，第1卷，第15章。

② 斯托：«心理学手册»，(Manual of Psychology)，第252頁。

识状态就从这里面分化发展出来。但是无論怎样精細地分化，也不会失掉它的根本体系的状态。我們的直接的具体的意识始終是以这种状态出現的。即如瞬息之間的知觉也决不能违反这种状态。例如在我們认为一看就知道事物全体的場合，如果仔細研究，也是随着眼的运动，注意也自行轉移，終于感知其全体。由此可見，意识本来就是整个体系的发展；因为这种統一是严密的，在意识自行发展之間，我們并不失去純粹经验的立足点。关于这一点，在知觉的经验和表象的经验方面都是相同的。当表象体系自行发展的时候，整个体系即成为純粹经验。像歌德在梦中直觉地做出詩来，就是一例。或許有人认为，在知觉的经验方面，因为注意力受外物支配，似乎不能說是意识的統一。但是，在知觉的活动背后，也还是必須有某种无意识的統一力在活动着。而注意就是由它所引导的。反之，表象的经验不論怎样被統一着，一定还是属于主观的活动，看来似乎不能說它是純粹的经验。但是即使是表象的经验，当它的統一是必然的和自行結合的时候，我們必須把它看做是純粹的经验。例如做梦，在沒有外界的东西破坏它的統一时，是完全与知觉的经验相混同的。经验本来沒有內外之分，使它成为純粹的在于它的統一，而不在于种类之別。表象，在它与感觉严密結合着的时候，就是一个经验。只是在它脫离了現在的統一而与別的意识发生关系的时候，就已经不是現在的经验，而成为所謂意义了。另外在只是表象的时候，就像做梦的情况，是完全已知觉相混同的。感觉之所以始終被认为是经验，恐怕是因为它始終成为注意的焦点和統一的中心的緣故。

現在我还想对意识統一的意义作較詳細的規定，并闡明純粹经验的性质。所謂意识的体系，就是指統一的某种事物，像一切有机物那样有秩序地进行分化发展，而实現其全体。就意识来說，它首

先显示其一端，同时統一作用便作为傾向的感情随着而来。支配我們的注意的就是这种作用。在統一是严密的或者不受外界阻碍的时候，这种作用是无意识的；但在其他相反的情况下时，則另外成为表象而出現在意识上，立即脫离純粹经验的状态。也就是說在統一作用活动着的时候，全体是現实，是純粹经验。而意识都是冲动性的，如果像唯意志論那样可以把意志认为是意识的根本形式的話，那么意识发展的形式就是广义的意志发展的形式，其統一的傾向就应該說是意志的目的。所謂純粹经验，是在意志的要求与实現之間沒有一点空隙的，是最自由而活潑的状态。当然，如果从选擇的意志来看，这种受冲动的意志支配的状态，反而会是意志的束縛；可是，选擇的意志已经是意志丧失了自由的状态，所以当它经受到訓练以后，便又成为冲动的了。意志的本质并不在于对未来抱有欲望的状态，而在于目前的現在的活动。伴随着意志的动作本来不是意志的因素。从純心理的观点来看，意志是內在的意识的統觉作用。并且离开这个統一作用就沒有另外成为意志的特殊現象，这个統一作用的頂点就是意志。思維也和意志一样，是一种統觉作用，但它的統一只是主观的。而意志則是主客的統一，意志之所以始終是現在的，也是这个緣故。① 純粹经验被认为是事实的直觉本身，是沒有意义的。这样說来，所謂純粹经验或許就会被认为是混沌无別的状态似的。但所謂各种的意义或判断等是从经验本身的差別而发生的，因此后者不是由于前者賦与的，而经验本身必須是具有差別形相的东西。如在看到一种顏色，并判定它是蓝色时，原有色觉并不是因而分明起来，只是最后把它和过去相同的感觉結合起来而已。又如，我現在把作为視觉出現的一个经验肯定为

① 叔本华：«作为意志和表象的世界» (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung)，第54节(叔本华〔1788—1860〕，德国唯心主义哲学家。——譯者)。

桌子，并对它下种种判断，这并不能因此使这个经验本身的內容增加任何东西。总之，所謂经验的意义或判断，不过是表示与其他东西的关系，而不是丰富经验本身的內容。出現于意义或判断之中的东西，是从原经验抽象出来的一部分，其內容反而比原经验更加貧乏。当然，想起了原经验的时候，固然也有以前沒有意识到的东西后来才被意识到的情况，但这只是注意到了以前沒有注意到的部分，并不是通过意义和判断而增加了从前未曾有过的东西。

如果认为純粹经验本身是具有差别形相的东西，那么加在它身上的意义或判断又是什么东西呢？它和純粹经验之間的关系又是怎样的呢？一般說来，在純粹经验与客观的实在相結合的时候，就产生意义和形成判断。但从純粹经验論的观点来看，我們却不能超出純粹经验的范围之外。意义或判断，其实就是把現在的意识和过去的意识結合起来而发生的。也就是由于使它統一于大的意识系統之中的一种統一作用而发生的。所謂意义或判断是表示現在意识与外物之間的关系，即不过是表現現在意识在意识系統之中的位置而已。例如我們发生一种听觉，判定听到的是钟声时，那只是在过去的经验中确定它的位置。因此，无論什么意识，在它处于严密的統一状态期間，始終是純粹经验，即单純是事实 反之，在这种統一被破坏时，也就是与其他发生关系时，便发生意义和判断。当純粹经验直接呈現在我們的面前时，过去的意识立即开始活动，它与現在意识的一部分相結合，又和另一部分相冲突，純粹经验的状态，就在这个时候遭到分解和破坏。所謂意义或判断，就是这种不統一的状态。但是，这种所謂統一和不統一，仔細想来，究竟只是程度上的差别，旣沒有完全統一的意识，也沒有完全不統一的意识。一切意识都是体系的发展。即使是瞬間的知识，也含蓄着种种对立和变化；同样地在意义或判断那种关系的意

识背后，也必然存在着能使这种关系成立的統一的意识。即如馮特所指出，一切判断都是由分析复杂的表象而发生的。① 并且，判断逐渐受到訓练，其統一臻于严密时，便完全成为純粹经验的形态，例如，学习技艺，开始是有意识的行为，熟练之后，就成为完全无意识的了。再进一步来看，純粹经验及其意义或判断，表現了意识的两面，即只是对同一事物的看法的差异。意识一方面有統一性，同时又必須具有分化发展的一方面。又如詹姆士在"意识之流"一文中所說明的那样，意识不是存在于它所显現的地方，而是含蓄地与其他东西結成关系。无論什么时候都可以把現在看作是大的体系的一部分。所謂分化发展，乃是更大的統一作用。

既然认为意义也是大的統一作用，那么在这种情况下，純粹经验是不是超越了自己的范圍呢？例如把記忆和过去联系起来，把意志和未来联系起来的时候，是不是就能够认为純粹经验超越了現在的范圍呢？心理学家說，意识不是物而是事，因此是时时刻刻更新着的，同一的意识不会再度发生。但是，我认为这种看法不是从純粹经验論出发的，反而可能是从过去不复返、未来尙未到来这种时間性质推論出来的。如果从純粹经验的观点来看，同一內容的意识始終总应該是同一的意识。例如有一个目的表象在思維或意志中連续进行活动时，我們必須把它看做是一个东西，同样，即使它的統一作用在时間上中断了，也必須认为它是一个东西。

第二章　思維

所謂思維，从心理学上来看，就是确定表象之間的关系，而使

① 馮特：«邏輯»(Logik)，第1卷，第3部，第1章。

之統一的作用。它的最单純的形式是判断，也就是确定两个表象的关系，而把它結合起来。但是，我們在判断上，并不是把两个独立的表象結合起来，而是对某一个完整的表象进行分析。例如，“馬跑”这个判断，乃是通过对“跑着的馬”这个表象进行分析而产生的。因此，在判断的背后，总是有純粹经验的事实。主客两表象在判断上的結合，确实是由此而成为可能的。当然，这并不是說，无論什么时候都是完整的表象首先出現，然后由此开始进行分析。也还有这种情况：先有主詞表象，由此在一定的方向上产生种种联想，经过选擇以后决定其一的。但是就是在这种情况下，在即将作出决定的时候，包含主客两表象的完整的表象也必須首先显示出来。也就是說，这个表象起先含蓄地进行活动，在成为現实的时候才得到判断。可見在判断的根本上必須有純粹经验，这不仅对事实的判断如此，就是在純理性的判断那种情况下也是一样的。例如几何学上的公理也都是基于一种直觉。即使是抽象的概念，如果要对两件东西进行比較和判断，就必須在它的根本上有某种統一性的经验。所謂思維的必然性就是由此产生的。因此，如上所述，不仅是知觉，連关系的意识，如果也可以名之为“经验”的話，就可以說在純理性的判断的根本上也有純粹经验的事实。又以作为推理的結果而产生的判断来看，正如洛克① 所說的，即使在論证的知识中也必須逐步具有直觉的证明那样，② 成为連鎖的各个判断的根本上总是必須有純粹经验的事实。在綜合种种方面的判断作結論的时候，即使沒有統一全体的事实的直觉，也有对一切关系进行綜合統一的邏輯的直觉在进行活动（所謂思維的三規律也是一

① 洛克（J.Locke,1632—1704），英国資产阶級唯物主义哲学家。——譯者

② 洛克：《人类理解論》（Essay on the Human Understanding），第4部，第2章，第7頁。

种內在的直觉)。例如人們根据种种观察推测地球应該是轉动着的，这也是通过基于某种直觉的邏輯法而下判断的。

思維和純粹经验一向都被传統地认为是完全不同类的精神作用。但如果我們現在抛弃一切独断，而直接进行思考的話，就会认为，像詹姆士在以"純粹经验的世界"为題的短文中所說的那样，如果把关系的意识也加入经验之中来考虑，那么思維的作用也可以說是純粹经验的一种。知觉和作为思維要素的意象，如果从外表来看，可以区别为一个是基于外物引起的末梢神经的刺激，一个是基于大脑皮质的刺激。再从內部来看，我們通常也不会把知觉和意象混同起来。但是，从純粹心理上来考虑，說是可以彻底严密地加以区别，那是很困难的。总之它們是由于强度的差异或其他种种关系的不同而产生的，并沒有絕对的区别(在做梦或幻觉等情况下，我們往往把意象与知觉混同起来)。这种区别，不是在原始的意识中就有了的，而只是通过种种关系才发生的。并且，乍一看来，好像知觉是单一的过程，思維是复杂的过程；但知觉也未必是单一的，它也是构成性的作用。所謂思維，从它的統一的方面来看，也是一种作用，又可以看作是某个統一体的发展。

由于人們对于把思維和知觉的经验視为同类的看法可能有种种异議，所以我想就这些問題略加探討。一般认为，知觉的经验是被动的，它的作用都是无意识的；认为思維却与此相反，是能动的，它的作用都是有意识的。但是，像这样明显的区别在什么地方呢？就是以思維来說，在它自由地活动和发展时，也几乎是在无意识的注意之下进行的，只有在它的进行受到阻碍的場合下才成为有意识的。促使思維进行的，不是我們的随意作用，思維本身是在发展的。我們要在完全抛开自己而与思維的对象即問題打成一片的时候，更恰当地說，就是把自己消失在思維对象中的时候，才能看到

思維的活动。思維有自己的規律，自主地进行活动，而不是順从着我們的意志的。如果认为和对象打成一片，即认为把注意力放在对象上是有意识的，固然也可以，但在这一点上，我认为知觉也是同样的。我們对于想看的东西是可以自由地注視的。当然，拿思維来說，它的統一比知觉的統一更为广闊，由于它的轉变可以认为是有意识的，所以虽然以前曾经把这点当作它的特征；但如严密地加以思考，就可以知道这个区别也是相对的。即使拿思維来說，从一个表象向另外一个表象轉变的瞬息之間，也是无意识的；統一作用在现实地进行活动时，必須是无意识的。在意识到把这个作为对象的时候，它的作用就已经属于过去。可見思維的統一作用虽然完全是在意志之外，但在我們对某个問题进行思考时，有种种的方向，而它的取舍可以认为是自由的。不过，这种現象，在知觉的場合也不是沒有的。就略为复杂的知觉来說，如何对事物注意这点是自由的。例如，在看一幅画的时候，能够注意它的形状，也能够注意它的色彩。此外通常說，知觉是我們为外物所动，而思維是內心活动，但总的說来，內外的区别也不过是相对的。仅因作为思維的材料的意象是比較容易变动和自由的，所以才显得是这样。

其次，通常认为知觉是具体事实的意识；思維是抽象关系的意识，似乎两者是完全不同类的东西。但是，我們不能純粹地意识抽象关系这种东西，思維的运行也是借着某种具体的意象进行的，沒有意象，思維便不成立。例如，证明三角形各角之和等于二直角，也必須借助于某个特殊三角形的意象。思維不是离开了意象而独立的意识，而是伴随着意象的一个現象。戈尔[1]說，意象及其意义之間的关系与刺激及其反应之間的关系是相同的[2]。思維是意识

[1] 戈尔(Gore，1853—1932)英国的宗教家。——譯者

[2] 杜威：《邏輯理論研究》(Dewey，Studies in Logical Theory)。

对意象的反应，而意象又是思維的开端，思維与意象不是不同的东西。无論什么意象都决不是独立的，必然表現在同整个意识的某种关系上，并且这方面是属于思維上的关系的意识；我們所认为的純粹思維，也不过是这方面的显著的东西而已。基于我們对意象和思維的关系的上述看法，是不是說在知觉方面就沒有这种思維呢？不，决不是这样。像一切的意识現象那样，知觉也是一种体系的作用。而且它的反应更为显著，表現成为意志，成为动作。但是，意象却只局限于作为思維的內在关系。因此，事实上的意识虽有知觉与意象的区別，但是并沒有具体和抽象的划分，而思維是意象間的事实的意识。并且，知觉与意象的差异，也如前所述，从严密的純粹经验的观点来看，是始終不能加以区別的。

以上根据心理学論述了思維也是純粹经验的一种，但是思維不仅是个人的意识上的事实，而且具有客观的意义。思維的特点在于表現眞理。在自己直觉自己的意识現象这种純粹经验的場合，虽然沒有眞伪，但在思維上也可以說是有眞伪之别的。我們为了把这些問題搞清楚，实有必要詳細論述一下所謂客观、实在、眞理等的意义，但如极其批判性地加以思考时，則可以认为在純粹经验的事实之外沒有实在，它們的性质也可以从心理上予以說明。如上所述，所謂意识的意义，是从它和别的事物的关系中产生出来的，換句話說，就是由意识所进入的体系决定的。即使是同一的意识，也会由于它进入的体系的不同而产生种种不同的意义。例如，以作为意义意识的某种意象而言，在把它看成与别的事物无关，只是一个意象的时候，它便是一个沒有任何意义的单純的純粹经验的事实。反之，对于作为事实意识的某种知觉，如果从它在意识体系上与别的事物有关这点来看，它却是具有意义的；只是在許多場合，它的意义是无意识的。那么怎样来辨别思想的

眞伪呢？我們始終相信，意识体系中最有力的，即最大最深的体系是客观的实在，与此相符合的便是眞理，与此相矛盾的便是伪的。如果从这种观点出发，知觉也可以說有正确的和錯誤的。即从某个体系来看，恰好合乎它的目的时，便是正确的；与此相反的时候就是錯誤的。当然在这些体系之中也有种种不同的意义，所以还是可以作出这样的区别：即知觉背后的体系大都是实践性的，而思維的体系是純知识性的。不过我认为，正像知识的最終目的是实践性的一样，可以說在意志的根基里是潛藏着理性的。关于这个問題，我想以后在"意志"章中再加以論述，但这种体系的区别也不能說是絕对的。并且即使是相同的知识作用，虽然联想或記忆只是个人意识內的关系的統一，而只有思維才可以說是超个人的和一般性的。但是这种区别，也是由于把我們的经验的范围勉强地限于个人才产生，沒有考虑到在純粹经验之前，反而沒有个人这点（意志是意识統一的小的要求，而理性是它的深远的要求）。

到这里为止，我已经对思維与純粹经验做了比較，并且作了論述，虽然通常认为两者完全是不同类的，但如果进一步来思考，便能发現其一致之点。現在我想来談談思維的起源及其归結，以便进一步闡明上述二者的关系。我們的意识的原始状态或发展了的意识的直接状态，始終是純粹经验的状态，这将是誰都承认的。反省思維的作用是其次由此产生的。那么为什么会产生这种作用呢？如前所述，意识本来是一个体系，自行发展完成是它的自然状态，并且在它的发展过程中，发生种种体系的矛盾冲突，而反省的思維就在这种場合下出現。但是，从一方面来看誠然是这样矛盾冲突着的状态，如果从另一方面来看，却又是更大体系的发展的开端。换句話說，也可以說是大的統一的未完成的状态。如就行为

或知识来說，在我們的经验复杂化，并出現种种联想，而其自然的进程又受到阻碍时，就发生反省。在这个矛盾冲突的里面暗中意味着統一的可能，因而在决意或解决的时候，就已经成立大的統一的端緒。但是，我們决不会只停留在决意或解决这种內在統一的状态的。决意一定要带来实践，思想也必然具有某种实践的意义。也就是說，思想必須显示在实践上，即必須到达純粹经验的統一。因此，純粹经验的事实既是我們的思想之始，又是我們的思想之終。总之，思維不过是大的意识体系的发展实現的过程。如果在大的意识統一上来看，所謂思維，也不过是大的一个直觉之上的波涛而已。例如在我們就某种目的进行深思熟虑的时候，成为目的的統一意识就始終在它的背后当做直觉的事实进行着活动。因此，思維也并不另外具有和純粹经验不同的內容和形式，只是它深而且大，但处于未完成的状态。从另一方面来看，所謂真正的純粹经验，不只是被动的，相反却具有构成性的和一般性的方面，也可以說是包含着思維的。

純粹经验与思維本来是同一事实的不同看法的产物。如果像黑格尔所竭力主张的，思維的本质不在于它是抽象性的，而在于它是具体性的，那就和我在上面所說的那种純粹经验几乎成为同一的，也可以說純粹经验就是思維。从具体的思維来看，所謂概念的一般性，不是像通常所謂把类似的性质抽象化了的东西，而是具体事实的統一力。黑格尔也說，一般是具体的东西的灵魂。[1] 并且由于我們的純粹经验是体系的发展，所以在它的根基上活动着的統一力，必須立即是概念的一般性本身。经验的发展立即成为思維的进行，即純粹经验的事实就是所謂一般性东西的自我实現。即

① 黑格尔：«大邏輯»(Hegel, Wissenschaft der Logik)，第3卷，第37頁。

使就感觉或联想来說，在它們的背后也有潜在的統一作用在进行着活动。反之，就思維来說，在統一进行活动的瞬間，如上所述，統一本身是无意识的。只有在統一被抽象化和被对象化了的时候，才成为别的意识而出現。但是在这个时候就已经丧失了統一的作用。所謂純粹经验，如果意味着单一的或被动性的，就也可能与思維相反；但所謂经验，如果是据实感知的意思的話，那么所謂单一的或被动性的反而不能說是純粹经验的状态。眞正直接的状态，是构成性的和能动性的。

我們通常认为，通过思維感知一般性的东西；通过经验感知个别性的东西。但是，沒有离开个别的一般性的东西的，眞正一般性的东西，是在个别的实現背后的潜能，又是存在于个别之中并使个别发展的一种力量，像植物的种籽就是一个例子。如果是同从个别抽象出来的其他特殊相对立的东西，那就不是眞正的一般，而仍然是特殊。在这种情况下，一般并不处于特殊之上，而是和它并列的。如就有色的三角形来說，从三角形来看，顏色将是特殊；但从顏色来看，則三角是特殊。这种抽象而无力的一般，是不能成为推理和綜合的基础的。因此在思維的活动方面，作为統一的基础的眞的一般，必須是把个别的現实和它的內容等同起来的潜能。只有由于它有时含蓄，有时显露，才发生差异。所謂个别，就是被局限的一般性的东西。如果是这样来看个别与一般的关系，那么在邏輯上，思維与经验的差别也就消失了。我們所說的現在的个别经验，实际上可以看做是在发展途中的东西，也就是还具有能被精細地局限的潜能。例如我們的感觉恐怕也还会有分化发展的余地的。从这一点来看，也还可以看做一般性的。反之，虽然是一般性的东西，如果只在一个特定的場合下来看它的发展的話，也就可以說是个别性的。通常只把受空間、时間局限的东西，称为个别性

的。但是，这种局限只是外在的，所謂眞正的个别，它的內容必須是个别的，即必須是具有唯一这种特点的。一般性的东西，发展到了頂点，就是个别。从这个意义来看，通常所謂感觉或知觉是內容极为貧乏的一般性的东西，也許含意深远的画家的直觉倒眞正可以說是个别性的。凡是把在空間、时間上受到局限的单純的物质看做是个别的，这种观点在根基上可能带有唯物主义的独断。如从純粹经验的观点来看，就必須从內容方面来对经验进行比較。所謂时間也只是基于这种內容而对它进行統一的一种形式而已。此外感觉的印象的强烈明显以及与情意具有密切关系等也将是促使把它視为个别性的一个原因，但所謂思想也决不是与情意无关的。强烈挑起情意的东西之所以特别被认为是个别性的，我认为这是由于与知识相較，情意才是我們的目的本身，并接近发展的頂点之故。

总之，我认为思維与经验是同一的，在它們之間虽能看到相对的差异，但并沒有絕对的区别。不过，我并不因此断言思維是个人的和主观性的；如上所述，純粹经验是能够超越于个人之上的。这种說法似乎听来很奇怪，但经验是能够感知时間、空間和个人的，所以存在于时間、空間和个人之上，不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人。所謂个人的经验只是在经验之中被局限的某种经验的一个特殊小范围而已。

第三章　意志

我現在想从純粹经验的立場来討論意志的性质，并闡明知与意的关系。在很多場合，意志以动作为目的，并且带有动作。意志是

精神現象，与外界的动作自然是有区别的。动作不一定是意志的重要条件，即使因为某种外界情况而沒有发生动作，但意志仍然是意志。正像心理学家所說的那样，在我們有想要运动的意志时，只要重溫过去的記忆就够了，也就是只要把注意力轉向这方面就可以了，运动自然就会伴随着它。并且如果从純粹经验来看，这种运动本身也不过是运动感觉的連续。一切意志的目的，如果直接加以观察时，也仍然是意识以内的事实；我們经常以自己的状态为意志，而意志是沒有內面和外面的区别的。

一提起意志，就好像有某种特殊的力量似的，其实它不过是由一个意象轉向另一个意象的轉移的经验，以做某事为意志，实际上就是把注意力轉向这方面。这种情况在所謂无意的行为中最能看得清楚，即使在上述知觉的連续那种場合，注意的轉移与意志的进行也是完全一致的。当然注意的状态并不限于意志的場合，它的范围似乎更广泛些，但通常所謂意志是指对于运动表象这一体系的注意状态，換句話說，就是指这个体系占据了意识，而我們与它打成一片的場合而言的。或許有人认为只注意一个表象和把它当做意志的目的来看，这两件事似乎是不同的，其实那只是表象所隶屬的体系的差异。一切的意识都是体系性的，表象也决不会孤立地发生，而一定是屬于某种体系的。同一表象，根据它所屬的体系，既能成为知识的对象，也能成为意志的目的。試以想起一杯水为例，在仅仅联想到外界事物的时候，是知识的对象；但在联想到自己的运动的时候，就成为意志的目的。歌德說，“美哉，非我所欲的天上的星辰”，这句話可以說明，任何不进入自己运动的表象系統中的事物，都不能成为意志的目的。我們的欲望都是由于过去经验的忆起而成立的，这是很明显的事实。至于作为它的特征的强烈的感情与紧张的感觉，前者是基于运动表象的体系对我們是最强烈

的生活本能而发生的，后者只是伴随运动的肌肉感觉而来的。仅仅想起某种运动，似乎还不能立即說是有了进行这种运动的意志，那是因为运动表象还沒有占据整个意识的緣故，如果眞正与它打成一片，就立即成为意志的断然行动了。

那么，运动表象的体系与知识表象的体系有什么差别呢？如果追溯到意识发展的开始来看，是沒有这种区别的。我們的有机体本来是为了进行以保存生命为目的的种种运动而生成的。意识就是为符合这种本能的动作而发生的，因此，它的原始状态与其說是知觉的，毋宁說是冲动的。但是，随着经验的积累，逐渐产生种种联想，終于产生了以知觉中枢为基本的和以运动中枢为基本的两种体系。不过不管怎样分化为两种体系，总不能成为完全不同的东西。即使是純知识，也要在某些地方具有实践的意义；即使是純意志，也一定是根据某种知识的。具体的精神現象一定具有这两方面。知识与意志不过是把同一現象按照显著的方面而区别开来的而已。也就是說知觉是一种冲动的意志，意志是一种忆起。并且，即使是記忆表象的純知识性的东西，也一定带有或多或少的实践意义。反之，即使被认为是偶然发生的意志，也总是基于某种刺激而发生的。而且，虽然說意志大多是作为內在的目的进行的，但知觉也能够預先确定目的而使感觉器官朝向它。特别是思維，可以說完全是有意识的；反之，冲动的意志之类就完全是被动的了。这样看来，运动表象与知识表象就不是完全不同的东西；意志与知识的区别也只能說是相对的。苦乐之情、紧张之感等意志的特征，虽然程度較弱，但一定附随着知的作用。如果主观地来看知识，也可以看做是內在的潜能的发展，又如上所述，无論是意志或知识，都可以看做是潜在的某种东西的体系的发展。当然，如果把主观与客观分开来看的話，也許会得出这样的区别：在知识方面，是使主

观服从于客观；但在意志方面，則是使客观服从于主观。要想詳細討論这点，也許有明确主客的性质及其关系的必要，但我认为在这一点上，知与意之間也将有共同之点。在知识作用方面，我們总是先設一个假定，再把它同事实对照观察。无論什么样的经验性的研究，必須先有假定。当这个假定与所謂客观一致的时候，便相信它是眞理，也就是认识了眞理。在意志动作方面，即使我有一个欲望，也不是立即成为意志的断然行动，而是参照客观的事实，知道是适当的和可能做的时候，才轉移到实行。在前一場合，我們完全是使主观服从于客观，但在后一場合，是否可以說是使客观服从主观呢？欲望只有很好地符合客观才能实現，意志离开客观越远越无效，越接近就越有效。如果我們打算实行远离現实的崇高目的，就必須考虑种种手段，并运用这些手段来一步一步地进行。而这样考虑手段，就是謀求和客观相調和，也就是服从客观。如果終于想不出手段来，那就只好变更目的本身了。反之，在目的和現实极为接近的时候，像飲食起居这些习慣行为等，欲望便立即成为实行。在这种情况下，活动不是来自主观，反而可以看作是来自客观。

由此可見，在意志方面，不能說是客观完全服从主观；同样在知识方面，也不能說是使主观服从客观。当自己的思想成为客观的眞理的时候，即认识它是实在的規律，实在是根据这个規律活动的时候，是否不可以說我的理想得到了实現呢？思維也是一种統觉作用，是基于知识要求的內在的意志。我們能够达到思維的目的，不就是一种意志的实現嗎？两者不同的地方仅仅在于：一个是按照自己的理想来改变客观的事实，另一个是按照客观的事实来改变自己的理想。即可以說一个是造作，另一个是发現。眞理不是我們所能造作的，反之是应該服从眞理来进行思維的。但是，我

們称之为眞理的，果眞是完全离开主观而存在的东西嗎？从純粹经验的立場来看，就沒有离开主观的客观。所謂眞理就是把我們所经验的事实統一起来的东西；最有力的和概括性的表象的体系就是客观的眞理。所謂认识眞理或服从眞理，就是指对自己的经验进行統一。也就是从小的統一进展到大的統一。如果我們的眞正自我就是这种統一作用本身的話，那么所謂认识眞理，就是服从大的自我，也就是大的自我的实現（像黑格尔所說的，一切学問的目的是在于精神在天地間的万物中认识自我本身）。随着知识愈趋深远，自己的活动范围也就逐漸扩大，于是，原来不是自我的东西也逐漸进入自我的体系之中。因为我們经常以个人的要求为中心来进行思考，所以在知识方面感觉到似乎是被动的，但如改变这种意识的中心，把它放在所謂理性的要求上，我們在知识方面便成为能动的。亦即像斯宾諾莎① 所說的，知识就是力量。我們一直相信，由于过去的运动表象的喚起能够使人們自由地活动身体。但是我們的身体也是物体，从这一点来看，与其他的物体沒有什么不同。用視觉来认识外界事物的变化和用肌肉感觉来感觉自己的身体的运动也都是相同的。如果說是外界，则两者都是外界。那么，人們为什么会认为自己的身体与他物不同，只有它才可以由自己自由支配呢？我們通常一說到运动表象，便认为它一方面是我們的意象，另方面又是引起外界运动的原因；但从純粹经验的立場来看，所謂由运动表象引起身体的运动，也不过是說某种預期的运动表象立即带有运动感觉而已。在这一点上，它与一切預期的外界变化的实現是相同的。我想在原始意识的状态方面，实际上自己的身体的运动与外物的运动是相同的，只是随着经验的进展，两者发生了分化。

① 斯宾諾莎（B.Spinoza，1632—1677），荷兰哲学家，唯物主义者和无神論者。——譯者

即在种种条件限制下发生的东西被看做是外界的变化，而紧随着预期表象的东西被认为是自我的运动。但是因为这种区别本来不是絕对的，所以即使是自我的运动，略为复杂的东西便不能立即随着預期的表象。在这种場合，意志的作用就显著地接近于知识的作用。总之，所謂外界的变化实际上也是我們的意识領域，即純粹经验內的变化；并且如果认为条件限制的有无，也只是程度上的差别的話，那么知识的实现与意志的实現，毕竟将成为同一性质的东西。或許有人說，在意志的运动方面，預期表象不是仅仅先于意志的运动，而是它本身立即成为运动的原因，但在外界的变化方面，知识性的預期表象本身或許并不成为变化的原因。可是所謂因果本来是意识現象的不变的連续，假如說有离开意识而完全独立的外界事物的話，那么在意志方面，也不能說意识性的預期表象就是外界中的运动的原因，而只能說两个現象是平行的。这样看来，意志的預期表象同运动的关系和知识的預期表象同外界的关系成为同一的了。实际上意志的預期表象与身体的运动未必总是相伴随的，还是要在某种条件下才是相伴随的。

另外，我們通常說意志是自由的。但是所謂自由是指着什么說的呢？我們的欲望本来是被賦与我們的，并不能自由地产生。只有在随着某种被賦与的最深的动机进行活动的时候，自己才感到是能动的和自由的。反之，在从事违反这种动机的活动时，就会感到受强迫。这就是自由的眞正意义。并且，在这种意义上的自由，只是同意识的体系的发展意义相同，而在知识方面，在同一的情况下也可以說是自由。我們认为对任何事物似乎都能够自由地抱有欲望，但这只能說是可能而已。实际的欲望是当时被賦与的，或許在某一个动机发展的时候，能够預知次一欲望，否則就不能預知自己在次一瞬間会有什么欲望。总之，与其說我产生欲望，不如說現实的

动机就是我。通常說在欲望之外有超然的自我存在，可以自由地决定动机，但这样的神秘力量当然是沒有的；如果存在这种超然的自我的决定的話，那就是偶然的决定，而不能认为是自由的决定。

如上所述，在意志与知识之間沒有絕对的区别，所謂区别大多只是外界所賦与的独断。作为純粹经验的事实来說，并沒有意志与知识的区别，而都是某种一般性的东西有体系地实現自己的过程，它的統一的頂点就是眞理，同时又是实践。在曾经說过的知觉的連续那样的場合，知与意尙未分开，眞正是知即行。只是随着意识的发展，一方面由于种种体系的矛盾；另一方面由于向更大的統一前进，才发生了理想与事实的区别和主观界与客观界的划分，因而就产生了这种想法：由主观走向客观的是意，由客观走向主观的是知。知与意的区别，是在主观与客观分离，并丧失了純粹经验的統一状态时发生的。意志方面的欲望和知识方面的思想都是理想离开了事实的不統一的状态。所謂思想也是我們对于客观事实的一种要求；而所謂眞理，将是符合事实的、能够实現的思想。从这一点看来，可以說它是和符合事实的、能够实現的欲望相同的。它們的差別只是：前者是一般性的，而后者是个人的。因此所謂意志的实現或眞理的极点，就是从这个不統一的状态到达純粹经验的統一状态的意思。这样来认识意志的实現，是很明白的，但如也这样来认识眞理，恐怕将需要多少加以說明。关于什么是眞理的問题，一定会有种种不同的意見，我认为最接近具体经验的事实的是眞理。往往有人說眞理是一般性的，如果这只意味着抽象的共同，那就反而是离开眞理的东西了、眞理的极点必須是綜合种种方面的最具体的直接的事实本身。这个事实是一切眞理的根本，所謂眞理，就是由它抽象出来和构成起来的。說眞理在于統一，但这个統一不是指抽象概念的統一而言的；眞正的統一在于

这个直接的事实。完全的眞理是个人的、是現实的。因此，完全的眞理不是用語言所能表达的，如所謂科学的眞理不能說是完全的眞理。

一切眞理的标准不是在外部，而是在于我們的純粹经验的状态，所謂认识眞理就是与这个状态相一致。像数学那些抽象的学問，构成它的基础的原理也在于我們的直觉或直接经验。经验有种种不同的阶段，如前所述，若将关系的意识也放到经验之中来看时，那么像数学的直觉这种东西也是一种经验。如果有这样种种的直接经验，那么将会发生根据什么来确定眞伪的疑問，但这在两个经验被包含在第三个经验中的时候，就可根据这个经验来确定。总之，在直接经验的状态下，眞理的确信，就存在于主客相消失、天地間唯一的現实和将欲疑而不能疑的地方。另一方面，所謂意志的活动也只是指这种直接经验的出現，即意识統一的成立而言。一个欲望的出現，和表象的出現一样，只是直接经验的事实。在种种欲望进行斗爭后，作出一个决断，就和在进行种种思虑后作出一个判断一样，是一个內在統一的成立。当我們說意志在外界实現的时候，就和在研究学問时自己的想法被实验证明了的場合一样，是打破主客之别的最統一的直接经验的出現。有人說意识內部的統一是自由的，而与外界的統一就必須服从自然。但是內部的統一也不是自由的，統一都是賦与我們的东西，从純粹经验来看，內外等区别也是相对的。所謂意志的活动不仅仅是一种希望的状态。希望是意识的不統一状态，而且是意志的实現受到妨碍的場合。唯有意识統一才是意志活动的状态。即令現实与自己的眞实的希望相反，但在自己滿足于現实并与現实純化而为一的时候，現实便是意志的实現。反之，无論处于怎样完备的境况下，如果另有各种希望而現实呈現不統一的状态时，就是意志受到了阻碍。意志的活

动与否和純化而为一与否，即統一与不統一是有关的。

例如这里有一支钢笔，在看到它的瞬息之間，旣沒有知，也沒有意，而只是一个現实。等到对这支钢笔发生种种联想，意识的中心开始移动，前面的意识被視为对象时，前面的意识便成为单純的知识性的。反之，便会发生这支钢笔能写字等类的联想。在这个联想仍作为前面的意识的边緣而附屬于它的时候，就是知识；但在这个联想的意识本身趋向于独立的时候，即意识中心刚要向它轉移的时候，便成为欲望的状态。并且，在这个联想的意识即将成为独立的現实时，就是意志，同时也可以說是达到了眞正的认识。凡是現实中的意识体系的发展状态都叫做意志的作用。在思維的場合，把注意集中于某个問題上謀求解决时也就是意志。反之，像喝茶、飲酒这样的事，只要有这个現实，就是意志；如果产生尝尝味道的意识，而且这成为中心的話，便成为知识；而尝尝味道这种意识本身，在这种場合就是意志。所謂意志，比起通常所謂知识是更带有根本性的意识体系，又成为統一的中心。因此我认为，知与意的区别不在于意识的內容，而是根据其体系內的地位来决定的。

乍一看来，理性与欲望似乎是相矛盾的，实际上两者具有同一的性质，不过有大小深浅的差别而已。我們說理性的要求，就是指更大的統一的要求，也就是超越个人的一般的意识体系的要求，也可以看做是大的超个人的意志的表現。意识的范圍决不限于所謂个人，个人不过是意识中的一个小体系。我們通常作为中心的是以肉体生存为核心的小体系，但如以更大的意识体系为枢軸来进行思考，那么这个大的体系就是自己，它的发展就是自己的意志的实現。例如热心的宗教家、学者或美术家等就是这样的。所謂“必須这样”这种理性的規律和仅仅是“我希望这样”这种意志的傾向似乎是完全不同的，但如深加思考，就可以认为它們的根基是相同

的。在一切的理性或規律这种东西的根本上都有意志的統一作用在进行活动，正如席勒[①]等所論述的，公理(axiom)这个东西本来也是从实用上发展起来的，其发生方法和我們的单純的希望是相同的[②] 反过来看我們的意志的傾向似乎是无規律的，但它本身却受着必然規律的支配(这就是个人意识的統一)。这两者都是意识体系的发展規律，只是它的效力范围不同而已。又或有人认为意志是盲目的，因而与理性有区别；但无論怎样，与我們直接有关的事实是不能說明的，即使是理性，作为它的根本的直觉的原理也是不能說明的。所謂說明，是指的在一个体系中能包容其他而言。作为統一的枢軸的东西是不能說明的，总之，这种場合是盲目的。

第四章　知的直观

我在这里所說的“知的直观”(intellektuelle Anschauung)是指所謂理想的，即通常所說的经验以上的那种直觉，也就是对可以辯证地加以认识的东西的直觉。例如美术家和宗教家等所具有的那种直觉。在直觉这一点上，它与普通的知觉是相同的，但在內容上，却比普通知觉要丰富深远得多。

所謂知的直观，有人认为似乎是一种特别神秘的能力，还有人认为似乎完全是经验事实以外的空想。但是我相信它与普通的知觉属于同一种类，在它們中間不能划出明显的界线。即使普通的知觉，如上所述，也决不是单純的，而一定是构成性的，其中包含着理想的因素。我現在正在看着的事物，并不是看着它現在的样子，

---

① 席勒(Schiller, 1864—1937)，英国实用主义哲学家。——譯者

② 斯特尔特：«人格唯心主义»(Sturt, Personal Idealism)，第92頁。

而是借助于过去的经验的力量，有說明性地看着。这种理想的因素不是单純来自外界的联想，而是构成知觉本身的因素，知觉本身就是通过它而起变化的。潜藏在这个直觉的根基里的理想的因素可以无限地变得丰富、深远。并且根据各人的天赋，即使是同一个人，按其经验的进步而有所不同。凡是起初沒有能够经验的事，或是辩证地才能够认识出来的事，也会随着经验的进展作为直觉的事实显現出来。这个范围是不能以自己現在的经验为标准而加以限制的，不能因为自己不能为而說别人也不能为。据說莫扎特①在制作乐譜的时候，即使对于长的乐譜，也能够像看画和看雕像那样直視它的全部。这不是单純数量上的扩大，而是在性质上臻于深远，例如，宗教家的直觉，即通过我們的爱而能得到彼我合一的直觉，将是达到了直觉的頂点的。某人的超凡的直觉是否只是空想，或者将是眞正的实在的直觉，是根据它与外界的关系，即根据其效果如何而决定的。从直接经验来看，无論是空想或眞正的直觉，都具有同一性质，只是在它的統一的范围上，才有大小的差别。

有人认为知的直观在超越时間、空間、个人，对实在的眞相进行直視这一点上，和普通的知觉是不同种类的。但是，如前所述，从严密的純粹经验的立場来看，经验是不受时間、空間、个人等形式限制的，这些差别相反是由于那种超越这些东西的直觉而成立的。并且虽然說是对实在进行直視，但是一切直接经验的状态并沒有主客之别，而是与实在面面相对的，同时也不只是限于知的直观的場合。謝林②所說的“同一”(Identität)就是直接经验的状态。主客之别是失去经验的統一的場合发生的相对形式，把它看做相

① 莫扎特(W.A.Mozast, 1756—1791)，奥地利作曲家，維也納古典乐派的代表人物。——譯者

② 謝林(Schelling, 1775—1854)，德国著名哲学家，客观唯心主义者。——譯者

互独立的实在，只不过是一种独断。叔本华所說的沒有意志的純粹直觉也不是天賦的特殊能力，反而是我們的最自然的和統一的意识状态。天眞烂漫的婴儿的直觉都属于这一类。因此所謂知的直观不过是使我們的純粹经验状态进一步加深和扩大，也就是指意识体系发展上大的統一的发現而言的。学者之得到新思想，道德家之得到新动机，美术家之得到新理想，宗教家之得到新觉醒，都是以这种統一的发現为基础的（因此都是基于神秘的直觉的）。如果我們的意识只是感官性质的东西，也許就只能停止在普通的知觉性的直觉状态。但是理想的精神寻求无限的統一，而且这个統一是在所謂知的直观的形式上得到的。所謂知的直观，和知觉一样，是意识的最統一的状态。

如果认为普通的知觉只是被动的，那么，也可以认为知的直观单純是被动的直觉状态。但是眞正的知的直观是純粹经验上的統一作用本身，是生命的把握，也就是像技术的神髓那样的，更深一步說，就是像美术的精神那样的东西。例如像画家兴致一来，笔便自己揮动一样，在复杂的作用背后有着某种統一的东西在活动着。这种变化不是无意识的变化，而是一个事物的发展完成。对这一事物的領会就是知的直观，而且这种直觉不仅发生于高尙的艺术的場合中，在我們所有的熟练活动中都能看到，因而是极其普通的現象。这在普通的心理学上也許会认为只是习惯或有机作用，但从純粹经验論的立場来看，这实在是主客合一、知意融合的状态。这时物我相忘，旣不是物推动我，也不是我推动物。只有一个世界、一个光景。一談起知的直观，听起来似乎是一种主观作用，但其实是超越了主客的状态。主客的对立毋宁說是由于主客的統一而成立的，如艺术家的触动灵感，就是达到了这个境地。并且所謂知的直观，不是指脱离事实的抽象的一般性直觉而言。繪画的精神与

其所描繪的每个事物虽然不同，但又不是脫离它而存在的。如前所述，眞正的一般与个性不是相反的，通过个性的限定反而能够表現眞正的一般，这就是艺术家的精巧的一刀一笔之所以能够表达全部眞意的緣故。

如果像上述那样来思考知的直观，那就很明显，在思維的根基里存在着知的直观。思維是一种体系，在体系的根基里必須有統一的直觉。关于这点，从小的方面来說就像詹姆士在“意识之流”一文中所指出的，“有一束紙牌在桌子上”这个意识中，当主詞被意识到的时候，宾詞即隐約包含于其中；当宾詞被意识到的时候，主詞也隐約包含于其中。总之是有一个直觉在根基里活动着。我认为这个統一的直觉与技术的神髓是同一性质的东西。又从大的方面来說，像柏拉图①、斯宾諾莎的哲学那样，一切伟大的思想的背后都有大的直觉在活动着。在思想上，不論是天才的直觉，还是普通的思維，只是量的不同，并不是质的差异，而前者不过是新而深远的統一的直觉而已。在一切的关系的根本上有直觉，关系就因此而成立。我們无論怎样使思想纵横馳騁，也不能超出根本直觉的范围，思想就是成立在这上面的。思想并不是任何点都能够說明的，在它的根基里有不能說明的直觉，而一切的证明都建筑在这上面。在思想的根基里，始終潜藏着某种神秘的东西，連几何学的公理也是这样。我們常常說思想是能够說明的，而直觉是不能說明的，这里所謂說明，不过是意味着更能引回到根本性的直觉上来罢了。因此这个思想的根本的直觉，一方面成为說明的根基，同时不只是靜止性的思想的形式，又是成为思維的力量的东西。

正如在思維的根基里有知的直观一样，在意志的根基里也有

---

① 柏拉图(Plato, B.C.427—347)，古希腊唯心主义哲学家，雅典民主政体的反对者。——譯者

知的直观。我們以某事为意志，就是对主客合一的状态进行直觉，意志就是通过这个直觉成立的。所謂意志的进行就是这种直觉的統一的发展和完成，这个直觉始終在它的根基里活动着，而它的完成就成为意志的实現。我們之所以认为自我在意志上进行活动，就是因为有这种直觉的緣故。我們所說的自我并不是别的，眞正的自我就是指这个統一的直觉而言。因此古人也說过“終日为而不行”，但如从这个直觉来看，便可以說是动中有靜，为而不为。此外，在这种超越知与意、并成为这两者的根本的直觉上，也能够发现知与意的合一。

眞正的宗教觉悟，并不是以思維为基础的抽象的知识，也不单純是盲目的感情，而是自己悟得存在于知识及意志的根基里的深远的統一。这就是一种知的直观，也就是深刻的生命的把握。因此任何邏輯的利刃都不能指向它，任何欲望都不能动摇它，而成为一切眞理和滿足的根本。它虽然有种种形状，但是我认为在一切宗教的根基里必須有这个根本的直觉。在学問道德的根基里必須有宗教。学問道德就是由于这根本的直觉而成立的。

第二編　实在

第一章　研究的出发点

世界就是这样、人生就是这样，这种哲学上的世界观和人生观，同人們必須这样、必須安心于这里的这种道德宗教上的实践的要求之間有密切的关系。人是不能依凭互不相容的知识的确信与实践的要求而得到满足的。例如持有高尙精神要求的人不能满足于唯物主义，而信仰唯物主义的人則随时对高尙精神的要求总要发生怀疑。本来眞理只有一个。知识上的眞理必須就是实践上的眞理，而实践上的眞理也必須就是知识上的眞理。深思的人和眞摯的人一定要求知识与情意的一致。我們在討論应該做什么和应該安心于何处的問題以前，首先必須闡明天地人生的眞相和眞正的实在是什么。

哲学与宗教最相一致的是印度的哲学和宗教。在印度的哲学和宗教中，有"知即善，迷即恶"之說。宇宙的本体是婆罗摩(Brahman)，婆罗摩就是"吾人之心"，也就是"我"(Atman)。认识这个婆罗摩即"我"，就是哲学和宗教的深奧意义。基督教本来是完全讲实践的，但是人們渴望满足知识的要求难以抑制，終于有了中世紀的基督教哲学的发展。在中国的道德中，哲学方面的发展很差，但宋代以后的思想頗有这种傾向。这些事实都证明在人心的根基里有寻求知识与情意相一致的深刻的要求。就欧洲思想的发展来看，古代哲学，从苏格拉底、柏拉图开始，以規戒的目的为主。在近代，随着知识方面取得特别长足的进步，

知识与情意的統一趋于困难，出現了这两方面互相分离的傾向。但是，这并不符合人心本来的要求。

現在如果想理解眞正的实在和认识天地人生的眞諦，那就必須从这样的态度出发：即能怎样怀疑就怎样怀疑，抛开一切人为的假定，以无可置疑的、直接的知识为根本。我們在常识上往往认为事物离开意识而存在于外界，在意识的背后有“心”这种事物在发揮各种作用。这种想法又成为人們的行为的基础、但是物心独立存在的說法只是根据我們的思維的要求所假定的，要怎么怀疑都有怀疑的余地。此外像科学这样的东西也是建筑在某种假定的知识之上的，而不是以对实在的最深刻的說明为目的的。并且以此为目的的哲学之中，也有許多东西不是充分加以批判，而是以原有的假定为基础，不去深加怀疑的。

所謂物心的独立存在似乎是直觉的事实。但如略加思考，就会立即清楚地知其不然。比如就現在在眼前的所謂桌子是什么的問題来說，它的顏色和形状是我們眼睛的感觉，碰到它感到硬是手的感觉。我們所直觉到的，連物的形状、大小、位置、运动等，都不是事物本身的客观状态。离开我們的意识来直觉事物本身，到底是不可能的。就自己的心本身来看，也是一样。我們所知道的是知情意的作用，而不是心本身。我們感到似乎有个同一的自己始終在进行活动，但从心理学上看，这也不过是同一的感觉和感情的連续；作为我們的直觉的事实的物或心也只是类似的意识現象的不变的結合而已。促使我們相信物心本身存在的只是因果律的要求。但是首先需要我們究明的問題却是究竟能否根据因果律来推测出意识以外的存在。

那么，所謂无可置疑的直接的知识是什么呢？那只是关于我們的直觉经验的事实、即关于意识現象的知识。当前的意识現象

与对它进行意识是直接相同的，在它們之間連主观与客观也不能分开。事实与认识之間沒有絲毫的間隙。眞是要想怀疑也无法怀疑的。当然，即使是意识現象，在判定或回忆它的場合，有时也会发生錯誤。但是此时已经不是直觉，而是推理。后者的意义与前者的意义是不同的意识現象，所謂直觉不是把后者当做前者的判断来看，而只是去认识事实的本来面目。所謂錯誤或不錯誤是沒有意义的。我們必須以这样的直觉经验为基础，在这上面积累起我們的一切知识。

哲学在脫离从前的假定，寻求新的巩固的基础的时候，总会回到这种直接的知识上来的。在近代哲学出現的初期，培根① 把经验当做一切知识的根本，笛卡尔把“我思故我在”（cogito,ergo sum）的命题当做基础，以及以与此同样明了的东西作为眞理，都是由于这个原故。但是培根所說的经验并不是純粹的经验，而是带有认为我們能够依据它直觉到意识以外的事实的那种独断的经验。笛卡尔所說的“我思故我在”已经不是直接经验的事实，而是在对“我在”这件事进行推理。此外认为明了的思維能够认识物的本体这种看法也是独断的。因此，康德以后的哲学不能把它作为不可置疑的眞理立即予以接受。我在这里所說的直接的知识，是抛开一切这些独断，只把它当作直觉的事实来承认的（当然，如果像以黑格尔为首的許多哲学史家所說的那样，笛卡尔的“我思故我在”的說法不是推理，而只是表达实在与思維合一的直觉的准确，那就和我的出发点相同了）。

与相信意识上的事实的直觉，即直接经验的事实为一切知识的出发点相反，有人认为思維是最准确的标准。这些人把事物分

① 培根（F.Bacon，1561—1626），英国哲学家，英国唯物主义和现代实验科学的始祖。——譯者

成眞象与假象，說我們直觉地经验的事实是假象，只有依靠思維的作用才能辨明眞象。当然，在这类主张里面，如常识或科学上所說的也并不完全排除直觉的经验，而以某种的经验事实为眞，以其他的经验事实为伪。例如日月星辰看来很小，其实是很大的；天体看来似乎是在动，其实是地球在动，就是这种眞伪之分。但是，这种想法还是由于以某种条件下发生的经验事实来推測其他条件下发生的经验事实而引起的。它們在各个特定的条件下都是不可动搖的事实。那么旣然是同一直觉的事实，为什么有眞伪之分呢？这种想法的产生，总之是因为触觉比其他的感觉更具有一般性，并且实际上是最重要的感觉，所以把从这个感觉得来的看做是物的眞象。从而如果略加思考，就会明显地看出这是首尾不一貫的。而某一派的哲学家則与此不同，他們把经验事实完全当做假象，主张只有依靠思維才能认识物的本体。但是，假如說有我們所不能经验的超经验的实在的情况，我們又怎么能够通过思維来认识它呢？我們的思維作用終究是在意识上发生的意识現象的一种，这是誰也不能否认的。如果认为我們的经验事实不能认识物的本体，那么，与它是同一現象的思維也应該是不能认识物的本体的。有人把思維的一般性和必然性当做认识眞正实在的标准，但是，归根結蒂，这些性质也只是在我們自己意识上直觉到的一种感情，仍然是意识上的事实。

认为我們的感觉的知识都是錯誤的、认为只有通过思維才能认识物的眞象，这种观点是从埃利亚学派[1]开始的，到了柏拉图时代发展到了頂点。在近代哲学方面，笛卡尔学派的人都相信只有通过明确的思維才能认识实在的眞象。

① 埃利亚学派(Eleaten, Eleatics)是古希腊哲学学派之一，公元前六至五世紀产生于意大利南部的埃利亚城。——譯者

有人认为思維与直觉似乎是完全不同的作用。但是只作为意识上的事实来看时，它們却是同一种作用。有人认为所謂直觉或经验，是对个别事物使其与其他无关地、按照原样进行知觉的純粹的被动性作用，而思維則与此相反，是对事物进行比較和判断以确定其关系的能动性作用。但是作为实际上的意识作用来說，是完全沒有被动性作用的。直觉就是直接的判断。我以前所談到的作为无假定的知识的出发点的直觉，就是这种意义的。

上述直觉不是仅指感觉这种作用而言。在思維的根基里也经常有某种統一性的东西。这是可以直觉到的。而判断則是由这个分析而发生的。

第二章　意识現象是唯一的实在

根据不加絲毫假定的直接知识来看，所謂实在，只是我們的意识現象，也就是直接经验的事实。此外所謂实在不过是从思維的要求产生的假定而已。尙未脫离意识現象范围的思維作用当然沒有对经验以上的事实进行直觉的神秘能力；这些假定无非是思維为了系統地組织直接经验的事实而发生的抽象概念。

排除一切武断，想从最无疑的直接知识出发的这种极其带有批判性的想法，和在直接经验的事实以外来假定实在的想法，无論如何不能同时成立。連洛克、康德这样的大哲学家也难以避免这两种思想的矛盾。現在我想抛弃一切假定的思想，严密地采取前一想法。从哲学史来看，我认为貝克莱[①]、費希特就抱

① 貝克萊(G.Berkeley，1685—1753)，英国哲学家，主观唯心主义者。——譯者

有这种想法。

通常认为，我們的意识現象就是物体中，特别是伴随着动物的神经系統的一种現象。但是如果稍为仔細想一想，就会知道对于我們最直接的原始事实乃是意识現象，而不是物体現象。我們的身体也只是自己的意识現象的一部分。不是意识存在于身体之中，反而是身体存在于自己的意识之中。我們說意识現象伴随着神经中枢的刺激，只是指一种意识現象必然伴随着另一种意识現象发生而言。如果我們能够直接感知自己脑中的現象，那么所謂意识現象与脑中的刺激的关系，就会和耳朵所感到的声音与眼或手所感到的弦的震动恰好相同。

我們往往认为似乎有意识現象和物体現象这两种经验事实，但实际上只有一种，即只有意识現象。所謂物体現象，不过是在意识現象中把每个人所共同的和具有不变关系的东西加以抽象化而已。

通常还认为，在意识之外还有具备某种特定性质的物的本体独立存在，而意识現象不过是在这个基础上发生的現象而已。但是所謂在意识之外独立固定之物是什么呢？严格說来，离开了意识現象就不能想像物本身的性质。而只不过說那是在某种特定条件下产生特定現象的一种不可知的东西，也就是說，由我們的思維的要求所想像出来的而已。然則思維为什么必須假定这种物的存在呢？那只是說类似的意识現象经常結合发生。我們称之为物的东西，其眞正意义就是这样的。从純粹经验来看，意识現象的不变的結合是根本事实。所謂物的存在只是为了說明而設立的假定而已。

所謂唯物主义者认为物的存在似乎是无可置疑的直接自明的事实，想用它来說明精神現象。但如略加思考，就会知道这是本末顚倒之說。

因此，如果从純粹经验上严密地加以思考，就可以知道，在我們的意识現象之外沒有独立自在的事实。正如貝克萊所指出，确实是“存在就是被感知”（esse＝percipi）。我們的世界是由意识現象的事实組成的。各种哲学或科学都不过是对这个事实的說明。

我在这里所談的意识現象，也許会引起誤解。提起意识現象，也許就会被理解为与物体分离，只有精神存在。我的眞意是：所謂眞正的实在是不能称之为意识現象的。貝克萊所說的“存在就是被感知”也和我的眞意并不符合。直接的实在不是被动性的，而是独立自在的活动。因此也可以說“存在就是活动”。

上述看法可以說是我們深刻思考之后必然到达的結果。但是乍一看来，不但和我們的常识很不相同，而且如果要想用它来說明宇宙的現象，将会遇到种种的困难問題。不过这些困难問題，与其說是大多由于严守純粹经验的立場而产生的，毋宁說是对純粹经验横加武断的結果。

作为这种困难問題之一，如果說只将意识現象当做实在，那么，岂不是陷入认为世界一切都是自己的观念的唯我論中去了嗎？并且即使不是那样，也会发生这样一个問題：即如果每个人各自的意识都是互相独立的实在，又将如何說明其間的关系呢？但是认为意识必然是某个人的意识这种說法，只是意味着意识必須有統一。如果认为在此以上必須另有持有者的話，那就显然是武断。然而这个統一作用，即所謂統觉，不过是指类似的观念感情成为中枢来統一意识；作为这个意识統一的范围的东西，从純粹经验的立場来看，是不能在彼我之間加以絕对区分的。如果就个人的意识来說，昨天的意识和今天的意识虽然都是独立的，但是因为它們属于同一系統而可以认为是一个意识的話，那么在自己和他人的意识之間也可以发現相同的关系的。

我們所有的思想感情的內容都是一般性的。无論经过几千年和相隔几千里，思想感情还是能够相通的。以数理为例，任何人在何时何地进行思考都是一样的。因此伟大的人物能够感化許多人而使之团結在一起，并用同一的精神来支配他們。这时这些人的精神可以看做是同一的。

其次，把意识現象当做唯一的实在时难于解释的問題是：认为我們的意识現象不是固定的东西，而是不断变化的事物的連续，那么这些現象又从何处生与向何处去呢？但是，这个問題归根結柢还是从所謂物必有因这种因果律的要求发生的，所以在思考这个問題之前，我們必須首先探討因果律的要求究竟是什么。通常认为因果律就是要求在現象背后有固定的事物本身的存在，这是錯誤的。关于因果律的正确的意义，正如休謨① 所指出的，只是說某种現象的发生，必然有比它先行的一定的現象，而不是要求現象以上的物的存在。所謂从一个現象产生另一个現象，旣不是說一个現象曾经被包含在現象之中，也不是說曾经潛藏在外面某个地方的东西被引伸出来，而只是說在具备充分的条件即原因时必然会产生一定的現象即結果。在条件尙未完备时，任何地方都不会存在应該伴随着它的一定的現象即結果。例如，在击石取火，发生火之前，任何地方也沒有火存在。也許有人說，大概是先有产生火的力量存在。但如上所述，所謂力或物都是为了說明而設的假定，我們所直接感知的，只是与火完全不同的某种現象。因此所謂某种現象伴随某种現象是直接賦予我們的根本事实，而因果律的要求却是根据这个事实产生的。可是有人认为这个事实与因果律是矛盾的，这无非是由于对因果律的誤解。

① 休謨(D.Hume，1711—1776)，英国的資产阶級哲学家、经济学家和历史学家。——譯者

所謂因果律，是以我們的意识現象的变化为根本而发生的思維习慣。关于这点，就从这一事实来看，也可以明白：即我們如果依据这个因果律来說明宇宙整体，便会立即陷入自相矛盾的境地。因果律要求世界上必須有一个开始。但是，如果把某一点規定为开始，因果律又要进一步寻問它的原因如何，从而自己就暴露出自己的不完全性。

最后，談談我对于由无不能生有这种因果律的看法。虽然說在普通的意义上，物是不存在的，但是从破除了主客之分的直觉来看，无的意识仍然是实际存在的。如果我們不仅把所謂无当作一个詞彙，而把某种具体意义加在它上面来看，就可以认为它一方面是指缺乏某种性质，另方面却具有某种积极的性质（例如从心理学上說，黑色也是一种感觉）。因此就物质界会由无生有的观点来說，如果作为意识的事实来看，无也不是眞正的无，而可以看做是意识发展上的某一动因。那么在意识上究竟如何？能由无生有嗎？意识不是在时間、地点、力量等数量的限定下存在的，从而是不受机械的因果律支配的。相反地，这些形式却成立在意识統一之上。在意识上，一切都是性质性的，是潛在的統一在发展它自己。即如黑格尔所指出，意识就是“无限”(das Unendliche)。

一种顏色的感觉也可以說是包含着无限的变化，也就是說，我們的意识趋向精細时，就会感到在一种顏色之中也有无限的变化。今天我們在感觉上的差别恐怕也是这样分化而来的。馮特把感觉的性质按維数排列起来①；既然本来就是一个一般性的东西分化出来的，所以我认为这样的体系是有的。

---

① 馮特：《心理学概論》(Wundt: Grundriss der Psychologie)，第5节。

第三章　实在的眞景

我們所說的尙未经过思維加工的直接的实在究竟是什么呢？也就是說眞正的純粹经验究竟是什么呢？在这个时候，还沒有主客的对立，也沒有知情意的分离，而只有独立自在的純活动。

理智主义的心理学家，把感觉和观念当作精神現象的因素，认为一切精神現象，都是由它們結合而成的。如果这样想的話，所謂純粹经验的事实就应該說是意识的最被动的状态，亦即感觉了。但是这种想法是把作为学术上分析的結果而产生的东西和直接经验的事实混同起来了。在我們的直接经验的事实中沒有純粹感觉这种东西。我們所說的純粹感觉已经是簡单的知觉。可是知觉无論怎样簡单，也决不完全是被动性的，而必然包含着能动性的即构成性的因素（关于这点，看看空間知觉的实例亦可明白）。至于联想或思維这种复杂的知的作用，在这点上就更加明显。虽然通常說联想是被动性的，但在联想方面，确定观念联合的方向的，并不仅仅是外界的情况，而是由于意识的內在性质。在联想与思維之間只有程度上的差别。把我們的意识現象分为知、情、意三种，本来只是为了学术研究上的方便，实际上并不是有这样三种現象，而意识現象却具备所有这些方面（例如，学术研究那种所謂純知性的作用也决不能离开情意而存在）。但是在这三方面之中，意志是最根本的形式。正如意志主义的心理学家所指出，我們的意识始終是能动性的，它以冲动开始，以意志終結。因此我們的最直接的意识現象无論怎样簡单，总具有意志的形态。这就是說，应当认为意志是純粹经验的事实。

过去心理学的主要流派是理智主义，而近来意志主义逐漸占优势。如馮特就是这方面的巨擘。意识不論怎样单純，必然是构成性的。所謂內容的对照是意识成立的一个重要条件。如果眞有所謂单純的意识，那就成为无意识。

在純粹经验的場合，还沒有知情意的分离，好像只是一个活动，同样，也还沒有主观客观的对立。主观客观的对立是从我們的思維的要求产生的，所以不是直接经验的事实。在直接经验上只有一个独立自在的事实，旣沒有进行观察的主观，也沒有被观察的客观。正如我們的心灵被美妙的音乐所吸引，进入物我相忘的境地，觉得天地之間只有一片嘹亮的乐声那样，这一刹那便是所謂眞正的实在出現了。如果认为乐声是空气的振动，或者觉得自己在听着它，那么，这些想法都是由于我們离开这个实在的眞景，进行反省和思維所产生的，因而这时我們就已经离开眞正的实在了。

通常认为，主观和客观似乎具有分别独立的能力，并且通过这两者的作用就会产生意识現象。从而认为有精神与物体这两种实在。这些看法都是錯誤的。所謂主观和客观，不过是考察一个事实时的不同看法，精神与物体的区别也是从这种不同看法而产生的，并不是事实本身的区别。事实上的花，并不是自然科学家所說的那种純物体性的花，而是具备着色、形、香的，美丽而可爱的花。海涅①仰視靜夜的星辰，把它們說成是蒼空上的金色的釘；天文学家可能认为这是詩人的囈語而付之一笑，可是星的眞象也許却表現在海涅的这句詩中。

由此可見，主客尙未分离的独立自在的眞正的实在是把知情意合而为一的东西。眞正的实在并不是通常所想像的那种冷靜的

① 海涅（H.Heine,1797—1856），德国著名詩人。——譯者

知识的对象，而是从我們的情意发生的东西。即不仅是存在，而且是具有意义的东西。因此如果从这个現实中去掉我們的情意，那就已经不是具体的事实，而只成为抽象的概念。物理学家所說的世界，和沒有宽窄的线、沒有厚薄的平面一样，并不是实际的存在。从这一点来看，艺术家是比学者更接近于实在的眞象的。在我們所見所聞的事物中，都包含着我們的个性。即使說是同一的意识，也决不是眞正相同的。例如看同一条牛，农民、动物学家和美术家的意象就一定不相同的。又如同一个人看同一风景，也会由于自己心情的不同，有时觉得明媚美丽，有时会觉得阴郁凄惨。正如佛教等这种說法：根据自己心情的不同，这个世界可以看成是天堂，也可以看成是地獄。这就是說，我們的世界完全是以我們的情意为主而組成的。任何成为純知识对象的客观世界也脫离不了这种关系。

从科学上来看，世界是最客观的，似乎其中絲毫不包含我們的情意因素。但是学問，本来也是从我們生存竞爭上的实际要求产生的，而决不是完全离开情意要求的。特别是如耶路撒冷[①]等人所指出，作为科学看法的根本意义的、认为外界中存在着发生种种作用的力这种想法，我們必須把它看做是从自己的意志类推出来的。[②]因此太古对自然万象的說明都是拟人的，今天的科学說明是从那里发展而来的。

由于我們把主观客观的区别认为是根本性的，从而又认为只有在知识中包含客观的因素，而情意完全是我們个人主观的产物。这种想法，在其根本的假定上就已经是錯誤的。但是即便說現象是由于主客相互的作用而产生的，而色、形等知识內容，如果把它看做是主观的那就是主观的，如果把它看做是个人的，那就是个人

① 耶路撒冷(Jerusalem，1854—1923)，奥地利哲学家。——譯者

② 耶路撒冷：«哲学概論»(Einleitung in die Philosophie)，第6版，第27节。

的。反之,在情意方面,如果說外界具有引起这种情意的性质,就带有了客观的根据,因而认为情意完全是属于个人的这种看法是錯誤的。我們的情意是能够相通相感的,即包含着超个人的因素。

由于认为我們有个人这种东西才发生喜怒爱欲的情意,所以也会产生情意純粹是属于个人的这种想法。但是,并不是人有情意,而是情意創造个人,情意是直接经验的事实。

所謂对自然万象的拟人的說明,是太古人类的說明方法,在今天也是天眞烂漫的儿童們的說明方法。所謂科学家們恐怕对此都会付之一笑。当然这种說明方法是幼稚的,但从另一方面来看,却是实在的眞实的說明方法。科学家的說明方法只偏于知识一方面。至于实在的完整的說明,則須在滿足知识的要求的同时,不能把情意的要求置于度外。

希腊人民认为自然都是活的自然。他們认为雷电是奥林巴斯[1]山上的宙斯神[2]发怒,杜鵑的啼声是菲洛米拉[3]在吐訴千古的怨恨。[4]这是現在的眞意在自然的希腊人的眼里照原样的表現。今天的美术、宗教、哲学,都在为实現这个眞意而努力。

第四章 眞正的实在经常具有同一的形式

如上所述,不分主客的、知情意合一的意识状态就是眞正的实

① 奥林巴斯(Olympus)是希腊北部的一个高山,相传太古时代希腊諸神住在該山上。——譯者

② 宙斯神(Zeus),奥林巴斯山上的主神。相当于罗馬的主神 Jupiter。——譯者

③ 菲洛米拉(Philomela)是希腊神話中所传說化为黄鶯的、雅典王 Pandion 的女儿。——譯者

④ 參看席勒:«希腊的神»(Schiller, Die Götter Griechenlands)。

在。如果我們想起独立自在的眞正的实在，自然就会以这个形态出現。这种实在的眞景只能由我們自己加以領悟，而恐怕不是能加以省察、分析，用語言来表达的。但是我們的各种不同的知识是由于省察这个实在而发生的，所以現在我想来討論这个唯一实在的成立的形式，以闡明怎样由此产生种种差别的問題。

眞正的实在，像艺术的眞意那样，是不能互相传授的。能够传授的只是抽象的空壳。我們认为是在用同一語言来理解同一事物，但其內容必然多少有所不同。

如果对独立自在的眞正的实在的成立方式加以考察时，可以看出都是经由同一形式成立的。即经由下述形式成立的：首先是整体含蓄地(implicit)出現，接着其內容由此分化发展，然后在这个分化发展終結时，实在的整体便实現和完成了。一句話，就是一个东西它独自自己进行发展和完成。这个方式，在我們的活动的意识作用上，最能明显地看到。就意志来看，首先有目的观念，然后为了根据情况来实現它，便将适当的观念有系統地組织起来，这种組织完成的时候，就变成行为，此时，目的便被实現，意志的作用即告終結。不仅意志作用如此，就是所謂知识作用的思維想像等，也是如此，也都是先有目的观念，由此产生种种的观念联合，在得到了正确的观念結合的时候，这种作用即告完成。

如詹姆士在“意识之流”一文中所指出的，一切意识都具有上述形式。例如說在意识上想起一个文句，当主詞出現于意识上时，就隐約包含着全句；而在宾詞出現时，它的內容便被发展而实現。

就意志、思維、想像等这些发达的意识現象来說，上述形式是明显的；但在知觉、冲动等方面，乍然一看，似乎不通过上述过程就能立即实現它的整体。但是如上所述，意识在任何情况下决不是

单純的和被动性的，而是能动性的和复合的。因而它就一定是根据上述形式成立的。誠如意志主义所指出，因为意志是一切意识的原形，应当說所有的意识无論怎样簡单，也是通过与意志同一的形式而成立的。

冲动、知觉等与意志、思維等之間的差别只是程度上的，而不是种类上的。在前者是无意识的过程，在后者却在意识上把自己显現出来，所以我們从后者推測，便知前者也应該具有同一构造。我們所謂知觉，从它的发展来看，也是作为种种经验的結果而产生的。如以听音乐为例，开始时并无所感，但在逐漸順耳的时候，就会从中得到明显的知觉。因此不妨說知觉是一种思維。

其次，关于由被动的意识与能动的意识的区别而发生的誤解，也須略进一言。在能动的意识方面，上述的形式是明显的；但在被动的意识方面，因为使观念結合的东西在外部，即观念只是通过外界的事物而得到結合的，所以看起来似乎不是一个完整的东西由內面发展完成的。但是我們不能把意识严格地区分为被动的和能动的，它們之間毕竟只是程度上的差别。联想或記忆等意识作用也不是完全受联想的規律那种外界事物所支配的。每个人的內在性质才是它們的主动力，这仍然可以看成是統一的某种东西的內在发展。只是在所謂能动的意识方面，这个統一的某种东西作为观念而明显地出現在意识上，而在被动的意识方面，这种东西却是无意识，或成为一种感情而进行活动。

所謂能动与被动的区别，即认为精神有內在的活动或受到外部的作用，这是由于通过思維来假定精神与物体的独立存在，并且认为意识現象是精神和外物相互作用的产物这种想法而来的。所以这并不是純粹经验的事实上的区别。在純粹经验的事

实上只有程度上的差别。当我們具有明确的目的观念的时候，便认为是能动的。

经验学派认为，我們的意识都是通过外物的作用而发展的。但是外物无論怎样活动，如果內部沒有与之相适应的先在的性质，也不能产生意识現象。这和栽种植物一样，无論怎样从外部加以培养，如果种子沒有发生的力量，植物便不会发生。当然可以反过来說，只有种子，植物也不会发生。总之以上两种說法都是只看到一方面，而忘記了另一方面。眞正的实在的活动只是唯一的某种东西的自我发展，所謂內、外或能动、被动的区别則是为了說明这种現象，由思維构成的。

对于一切意识現象都是经由同一形式而成立的这点，我相信并不是很难理解的事。不过要想更进一步，把我們通常称为外界現象的自然界事物也列入同一形式之下，这或許就会被认为是很困难的了。但是如上所述，离开意识的純粹物体是抽象的概念，眞正的实在并不在意识現象之外，可以說直接经验的眞正的实在总是经由同一形式而成立的。

通常认为固定的物体是作为事实而存在的。但是实际存在的事实始終是发生的事件。誠如希腊哲学家赫拉克利特[①]所說的“万物流轉，无有止境”(Alles fliesst und nichts hat Bestand)，实在是流轉着的、一时一刻也不停留的发生的事件的連续。

我們所謂外界的客观世界，也不是存在于我們的意识現象之外的，而仍然是通过某种統一作用而被統一的东西。只是在这个現象带有普遍性的时候，即保持着駕乎个人的小意识之上的統一的时候，从我們来看，便是独立的客观世界。例如在这里

① 赫拉克利特(Herakleitos，約紀元前540—480)，古希腊唯物主义哲学家，古代辯证法創始人之一。——譯者

看見一盏灯，如果只有自己能够看到的話，也許会认为是主观的幻觉。只有每个人都同样地承认它，才成为客观的事实。所謂客观的独立世界就是从这种普遍的性质发生的。

第五章　眞正的实在的根本形式

我們所经验的事实似乎是多种多样的，但如略加思考，就会知道，它們都是同一的实在，而且是通过同一形式成立的。这里就来談談一切实在的根本形式。

首先必須承认，在一切的实在的背后有統一的某种东西在活动着。有的学者认为，眞正单純而独立的要素，例如原子論者的原子就是根本的实在。但是这种要素是为了說明而假設的抽象概念，事实上并不可能存在。試想如果現在这里有一个什么原子，它总应該具有某种性质或作用，若是完全不具有性质或作用，那就等于无此原子。然而，所謂一物在活动，必然是对他物进行活动，而且其中必須有使两者結合，并使之能够互相起作用的第三者。例如說甲物体的运动影响到乙，在此两物体之間必須有所謂“力”的存在；再拿性质来說，一个性质的成立，必然是与其他性质相对而成立的。举例来說，假若顏色只有紅的一种，紅色就无法显現；要使紅色显現，必須要有非紅色的顏色。并且要把一个性质与其他性质进行比較和区别，这两个性质在根基上必須是同一的；种类完全不同的、在它們中間沒有任何共同之点的东西，是不能互相比較区别的。旣是这样，如果說一切的物都是由于对立而成立的，那么在它們的根基里，一定潛藏着統一的某种东西。

这个統一的某种东西，在物体現象上便成为存在于外界的

物力，在精神現象上就归于意识的統一力。但如上所述，由于物体現象或精神現象在純粹经验上是同一的，所以这两种統一作用本来应該属于同一种类。在我們的思維意志根基上的統一力和在宇宙現象根基上的統一力也就是同一的，例如我們的邏輯和数学的定律就是宇宙現象由之得以成立的原則。

实在的成立，如上所述，需要在其根基上具有所謂統一这样的东西，同时所謂相互的对立或者說矛盾也是必要的。正如赫拉克利特所說的斗爭是万物的源泉，实在是通过矛盾而成立的，紅色之物是与非紅色之物相对，能动之物是与受动之物相对而成立的。随着矛盾的消灭，实在也就消逝了。本来矛盾与統一不过是从两个方面来看同一事物，因为有統一就有矛盾，因为有矛盾也就有統一。例如白色同黑色在所有各点上都是共同的，只在一点上不同，便成为最相反对的。反之如道德和三角，不是显然相反对的，也就沒有明显的統一。最有力的实在就是最能把种种矛盾調和統一起来的东西。

我們之所以把統一的同被統一的东西加以区分，是由于抽象的思維，而在具体的实在上，这两者是不能分离的。所謂一棵树，是在枝、叶、根、干等起着种种不同作用的部分的統一上存在的，但是树不仅仅是枝叶根干的集合，如果沒有树的整体的統一力，枝叶根干也是无意义的。因此树是存在于它的組成部分的对立与統一之上的。

統一力与被統一的东西离开的时候，就不成其为实在。例如一个人堆砌石头，石头与人是完全不同的东西，这时石头的堆砌是人工的，因而不能成为一个独立的实在。

因此实在的根本形式是一同时又是多，是多又是一，在平等之中有差别，在差别之中有平等。这两方面是不能离开的，所以归根

結柢可以說是一个东西的自我发展。独立自在的眞正的实在经常具有这种形式，不具有这种形式的都是我們的抽象的概念。

实在是自己成为一个体系的东西。使我們相信一个事物是确实的实在的就是这个性质。反之，不成体系的事物，例如做梦，就不能相信它是实在。

如上所述，眞正的一而多的实在，应該是自动不息的。所謂靜止的状态是不与他物相对立的独存的状态，也就是排斥多而为一的状态。但是，在这种状态上实在不能成立。如果說由統一成立了某一状态，那么此时其他相反的状态就必須立即成立，即一个統一形成时，便立即产生破坏它的不統一。眞正的实在就是依凭这种无限的对立而成立的。物理学家有能量常住之說，认为实在仿佛是有极限的。这只是为了便于說明而設的假定，这恰好同认为空間也有极限那种說法相同，只是抽象地看到了一方面，而忘却了另外一方面。

活的东西都包含着无限的对立，也就是具有发生无限变化的能力。把精神說成是活物，是因为它始終存在着无限的对立，永无止境的緣故。如果它固定于一个状态而不能向其他对立轉移的时候，那就成为死物了。

虽然說实在是由于与之相对立的东西成立的，但这个对立不是来自他物，而是在自体中产生的。如上所述，在对立的根基上有統一，无限的对立都是从自体的內在性质作为必然結果发展而来的。因此眞正的实在是从一个事物的內在必然而发生的自由的发展。例如通过空間的限定而产生种种几何学的形状，这些形状互相对立着，并保持着特殊的性质。但是它們并不是分别对立着的，而是通过所謂空間这个东西的必然性质結合起来的。也就是說，有如空間性质的无限发展一样，就我們称之为自然現象的东西来看，

实际的自然現象也如上所述，旣不是由各个独立的要素形成的，也不是离开我們的意识現象存在的。它仍旧是通过一个統一作用成立的，因而可以看做是一个自然的发展。

黑格尔說，一切合理的东西都是实在的，而实在又一定是合理的。这句話尽管受到种种反对，但从某一观点来說，却是不可动搖的眞理。宇宙現象无論怎样細微，也决不是偶然发生、和前后完全无关的。一定是具有应該发生的理由才发生的。我們把它看做是偶然的，只是因为我們的知识不足罢了。

通常认为有一种活动的主体，由这种东西才发生活动。但从直接经验来看，活动本身就是实在。所謂主体之物只是抽象的概念。由于我們把統一和它的內容的对立，看做是互相独立的实在，所以才产生出这种想法。

第六章　唯一实在

如上所述，实在是意识活动。那么按照通常的解释，所謂意识活动是时而出現又忽然消逝的东西，因而同一的活动是不能永久連续下去的。从这种看法出发，就会认为小至我們的一生经验，大至宇宙迄今为止的发展，所有的事实毕竟像梦幻一样，都是支离破碎的。从而就会发生这样的疑問，即难道在它們之間就沒有任何統一的基础嗎？关于这个疑問，我想談談由于实在是成立在相互关系上的，所以宇宙是唯一实在的唯一活动这个問題。

在一定范围內，意识活动是通过統一而成立的，我想这点已经大致說明过了。但有許多人不相信在一定范围以外还有这种統一。例如有人认为昨天的意识和今天的意识彼此完全是独立的，已经

不能把它們看做是一个意识。但是从直接经验的立場来加以思考，就会知道这种区别只是相对的，而不是絕对的。对于任何人所认为是統一的一个意识現象的思維或意志等加以考察时，都可以看出它的过程不过是各不相同的观念的連续。如果仔細区别起来看，也可以认为这些观念是各别不同的意识。但是，如果这些連续的观念可以看成不是各个独立的实在而是一个意识活动的話，那么，就沒有理由不可以把昨天的意识与今天的意识看成是一个意识活动了。在我們一連几天思考某一問題，或者計划一个事业的时候，可以明显地看出，这是同一意识在連续活动，只是在时間的长短上有所不同而已。

在意识的結合方面，像知觉那样的同时結合，像联想思維那样的继续結合，以及像自觉那样的終生結合，都是程度上的差异，都是基于同一性质成立的。

意识現象是时时刻刻变化着的，同一意识不会再发生。认为昨天的意识与今天的意识即使內容相同，却是完全不同的意识，这种想法不是从直接经验的立場出发，而是先假設了一个时間这样的东西，意识現象則是作为显現在时間上的东西推論出来的結果。如果认为意识現象是通过时間这种形式成立的，那么从时間的性质上来看，意识現象就会一去而不复返的。时間只有一个方向。即使是具有完全同一內容的意识，在时間的形式上已经不能說是同一的了。但是現在如果回到直接经验的根本上来看，这些关系就必須成为完全相反的。所謂时間，不过是整頓我們的经验的內容的一种形式，因而在时間这种想法产生之前，首先必須使意识內容能够得到結合、統一而成为一体。否則就不能把前后联系起来而在时間性上进行思考。因此不是意识的統一作用受时間的支配，相反是时間通过这个統一作用而成立的。因此可以认为，在意识的根

基上，必須具有超越时間之外的不变的某种东西。

从直接经验来看，同一內容的意识就是同一意识。有如眞理是任何人在任何时代所认为的都是同一的一样，我們昨天的意识和今天的意识也属于同一体系，具有同一內容，因而立即被結合起来而成为一个意识。所謂个人的一生，就是构成这样一个体系的意识的发展。

从这一点可以看出，在精神的根基上经常有不变的某种东西。而且这种东西逐日在发展壮大。所謂时間的过程就是伴随着这种发展的統一的中心点在变化，而这个中心点始終是"現在"。

如上所述，在意识的根基上有不变的統一力在进行活动。那么，就会产生这样的疑問：这个統一力是以什么形状存在和怎样在維持自己呢？在心理学上，把这种統一作用归根于脑的物质作用。但如前所述，我們假定在意识之外有独立的物体，这是由意识現象的不变的結合推論出来的，因而意识內容的直接結合这种統一作用，才是更根本性的事实。这个統一力不是从某个另外的实在产生出来的，而实在却反而是通过这个作用成立的。人們都相信，宇宙間有个一定不变之理，万物即是由此成立的。这种不变之理，是万物的統一力，又是意识內部的統一力。理不是由物或心所具有的，而是促使物或心成立的。理是独立自存的，不因时間、空間和人而有差别，也不因显灭消长或使用与否而起变化。

通常认为"理"，就是支配我們主观意识上的观念联合的作用。但是这种作用只是理的活动所留下的痕迹，而不是理本身。理本身是創造性的，我們能够完全沒入其中，并且按照它来进行活动，但不能把它看成是意识的对象。

在普通意义上，所謂物的存在是指存在于某地、某时，呈現

某种形状。但是这里所說的理的存在却是和它不同类的。像这样被束縛于一处的东西是不能进行統一活动的，因而这不是活的眞正的理。

就个人的意识来說，正如上述昨天的意识与今天的意识会立即被統一而成为一个实在；与此同样，我們一生的意识也可以看做是单一的。把这种想法推进一步的时候，就可以看出，不仅在一个人的范围內是这样，就是同别人的意识之間也能看做是根据同一理由而連結成为一个的。正如任何人所认为的，理总是一样的，在我們的意识的根基上有个普遍性的东西。我們通过这种东西，就能互相理解、互相联系。不仅所謂普遍的理性在一般人心的根基上是相通的，而且生活在某一社会的人，不管是怎样富于独創性的也好，也沒有不受那个特殊的社会精神所支配的。每个人的精神都不过是这个社会精神的一个細胞而已。

如上所述，个人与个人之間的意识的联結，和一个人昨天的意识与今天的意识的联結是相同的。看起来似乎前者是由外部所間接結合，后者是由內部直接結合。但如认为是由外部所結合的話，那么后者也是由某种內在感觉的符号所結合起来的。这和个人之間的意识是通过語言等符号結合起来的情况是相同的。如果认为这是由內部結合的話，那么在前者也是一样，正是因为个人之間本来就有同一的根基，所以就能够立即結合起来。

我們通常称之为客观世界的东西，也如屡次所指出，并不是离开我們的主观成立的。客观世界的統一力和主观意识的統一力是同一的，即所謂客观世界与意识都是基于同一的理而成立的。因此人們才能够通过存在于自我之中的理来体会宇宙成立的原理。假如說有一个与我們的意识的統一不同的世界，那么这样的世界也是与我們完全无关的世界。我們能够认识和能够体会的世界，

必須是存在于与我們的意识相同的統一力之下的世界。

第七章　实在的分化发展

如果从离开意识才有世界这种想法来看，也許可以說万物是各个独立存在的东西；但从意识現象是唯一的实在这种想法来看，就必須得出这样的結論：即在宇宙万象的根基里有唯一的統一力，而万物是同一的实在所显現出来的东西。随着我們知识的进步，就会更加深信有这种同一的理。現在就来談談怎样由这个唯一的实在产生种种差别的对立这个問題。

实在被統一成为一个的同时，又必須包含着对立。这里如果有一个实在，就必然有与它相对立的其他的实在。那么，这样使这两个东西互相对立的时候，它們就不是独立的实在，而必須是被統一起来的东西，也就是必須是一个实在的分化发展。并且在这两个东西被統一起来作为一个实在出現时，就会再产生一个对立。但是这时在这两者的背后又必須有一个統一在进行活动。就这样向着无限的統一前进。如果相反地从一方面来想，就可以认为无限的唯一实在在由小而大、由浅而深地对自己进行分化发展。这种过程是发现实在的形式，而宇宙現象就是由此成立而前进的。

这种实在发展的过程，可以根据我們的意识現象把它看得很清楚。例如就意志来看，所謂意志是想把某种理想变成現实的，是現在与理想的对立。但在这个意志被实行而达到与理想一致的时候，这个現在又与另外的理想对立，而出現新的意志。这样在我們的一生中就始終是发展和实現自己。其次，就生物的生活和发展来看，也可以发現这种实在的形式。生物的生活

确实是像这样的不停止的活动。只是要把这个形式适用在无生物的存在上却似乎是困难的，关于这个問題，将在論自然的一章中再加討論。

現在的問題是从上述实在的根本形式怎样产生种种实在的差别呢？首先，所謂主观和客观的区别是从何发生的呢？主观与客观不是互相分离而存在的，而是一个实在的相对的两个方面。我們所謂主观是統一的方面，而客观是被統一的方面；所謂"我"始終是实在的統一者，而"物"是被統一者（这里所謂客观，不是意味着离开我們意识而独立的实在，只是意味着意识的对象）。例如說，我們对某物进行知觉或思維的时候，所謂自己是彼此互相比較、进行統一的作用，所謂物就是与此对立的对象，即比較統一的材料。又当我們用后来的意识看以前的意识时，似乎认为能够把自己看做是对象，但其实这个自己并不是眞正的自己，而眞正的自己是現在的观察者即統一者。此时必須认为前面的統一已经一度完結，而作为后面的統一的材料被包含于其中。因此自己是无限的統一者，决不能把自己作为对象当做比較統一的材料。

即使从心理学上看，所謂我們自己也是意识的統一者。并且，現在从意识是唯一的眞正的实在这种观点来看，这个自己就应該是实在的統一者。在心理学上，虽然說是作为这个統一者的自己是离开被統一的东西而另外存在的，但这样的自己不过只是抽象的概念。事实上自己不是离开物而存在的，我們自己就是宇宙实在的統一力本身。

至于精神現象同物体現象的区别，它們也决不是两种实在。所謂精神現象是从統一的方面即主观的方面来看的；而所謂物体現象，則是从被統一的东西即客观的方面来看的。即只是从相反的两个方面来看同一实在而已。因此，如果从統一的方面

来看，一切都属于主观而成为精神現象，如果抛开統一来想的話，則一切都成为客观的物体現象(唯心主义和唯物主义的对立就是由于固持这两方面中的一方面而发生的)。

其次，能动与被动的差别是从何发生的呢？所謂能动和被动也并不是說实在有这样两种区别，这仍旧是同一实在的两个方面。統一者始終是能动的，而被統一者始終是被动的。例如就意识現象来看，所謂我們的意志进行了活动就是說意志的統一的观念即目的已经被实現，也就是說統一已经成立了。此外凡是說精神进行了活动，就是說达到了統一的目的；說它未能进行活动而被其他东西統一了的时候，就叫做被动。在物体現象上也是一样，所謂甲对乙起作用，就是指在甲的性质中能够包含、总括乙的性质的情况而言的。因此，統一就是能动的眞正意义，在我們处于統一的位置上时，是能动的和自由的。反之，在被其他物体所統一时，則是被动的和受必然規律支配的。

通常认为，在时間的連续上，在先的东西是能动者。但是时間上在先的东西未必全是能动者，能动者必須是具有力量的东西，而所謂力量就是指实在的統一作用而言。例如說，物体的运动是由运动力产生的，可是这个运动力就是指某些現象之間的不变的关系，因而也就是指联結綜合这种現象的統一者而言。在严密的意义上，唯有精神才是能动的。

其次，就无意识与意识的区别来談几句。主观的統一作用经常是无意识的，而成为統一的对象的东西則呈現为意识的內容。无論就思維或意志来看，眞正的統一作用本身始終是无意识的。只有对它进行反省时，这个統一作用才作为一个观念而在意识上出現。但是，这时已经不是統一作用，而成为統一的对象了。如上所述，統一作用始終是主观的，因而必須永远是无意识的。有如哈特

曼[1]所說的无意识就是活动一样，我們站在主观地位和处于活动状态时，总是无意识的。反之，在把某种意识当作客观对象加以意识时，那个意识就已经丧失活动。以某种艺术修养为例，在意识着一个个动作的时候，还不是眞正的活的艺术，只有到达无意识的状态时才成其为活的艺术。

有人非难說，因为从心理学上看来精神現象都是意识現象，所以无意识的精神現象是不存在的。但是我們的精神現象不单純是观念的連续，一定要有对它进行联結統一的无意识的活动，然后精神現象才能成立。

最后，就現象与本体之間的关系来看，也还是可以解释为实在的两个方面的关系。我們所說的物的实体就是指实在的統一力，所說的現象就是指它分化发展的对立状态而言。比方我們說，在这里存在着桌子的实体，这意味着我們的意识总要通过某种一定的結合来显示出来。在这里所說的不变的实体，就是指这个統一力而言。

这样說来，眞正的主观就不得不說是实在的实体。但是我們通常却反而认为物体是存在于客观的。这是由于不考虑眞正的主观，只考虑抽象的主观的原故。这种主观是无力的概念，如說物的实体属于客观，倒是恰当的。但是，认眞地說来，所謂离开了主观的客观也是无力的抽象概念。所謂眞正活动的物的实体是作为使实在成立的根本作用的那种統一力，即必須是眞正的主观。

① 哈特曼(Hartmann，1842—1906)，德国唯心主义哲学家。——譯者

第八章 自然

“实在”只有一个，但由于看法不同而呈現种种形状。一説起“自然”，往往就被认为是完全离开我們的主观而独立的客观实在。但是严密地說，这样的自然是抽象概念，决不是眞正的实在。因为，自然的实体仍然是主客未分的直接经验的事实。例如我們眞的当作草木来思考的物体，是具有活生生的颜色和形状的草木，是我們的直觉的事实。只是在我們从这个具体的实在中暂时舍去了主观的活动方面来思考的时候，才会感到它仿佛是純客观的自然似的。而科学家的所謂最严密意义上的自然，就是把这种想法极端化了的东西，因而是最抽象性的，即离开实在的眞象最远的东西。

所謂自然，就是从具体的实在中舍去了主观方面、即舍去了統一作用的东西。因此自然中沒有自己。自然只是按照必然的規律，由外部被推动的，它不能由自己自动地进行活动。因此自然現象的联結統一同精神現象上的一样，不是內在的統一，而只是在时間空間上的偶然联結。所謂用归納法得出的自然規律，不过是說因为某两种現象是在不变的連续上发生的，所以假定一个現象为另一現象的原因。无論自然科学怎样进步，我們也不能得到更进一步的說明。只是說这个說明是精細的，并成为一般性的而已。

現代科学的趋势是尽量求其是客观的。因此便产生了这种情况：心理現象必須从生理上，生理現象必須从化学上，化学現象必須从物理上得到說明，而物理現象則須机械地予以說明。那么作为这种說明的基础的純机械的說明是什么呢？所謂純物质是我們

完全不能经验到的实在，如果是多少能够经验得到的东西，就必須作为意识現象而出現在我們的意识上。然而作为意识的事实出現的东西都是主观的，并不能說是純客观性的物质。所謂純物质也沒有任何能够捉摸的积极性质，而只有所謂空間、时間、运动这种純数量的性质，因而只是像数学概念那样的完全抽象的概念而已。

物质作为充滿空間的东西往往被认为是似乎能够直觉的，但我們所謂能够具体思考的东西的延长只是触觉及視觉的意识現象。在我們的感觉上看来很大，却未必能說是物质很多。在物理学上物质的多少，总是根据它的力量的大小来决定的，也就是說，这是从彼此的作用的关系来进行推理的，而决不是直觉的事实。

又如上述那样，从純物质方面来思考自然，那就沒有动物、植物、生物的区别，一切都只能說是同一机械力的作用，因而自然現象便成为沒有任何特殊性质及意义的东西了。人类、土块也就沒有任何不同的地方了。但是我們实际经验着的眞正的自然决不是上述那种抽象概念，从而也不仅仅是同一机械力的作用。动物就是动物，植物就是植物，金石就是金石，都是分别具备特点和意义的具体事实。我們所謂山川草木鳥兽魚虫，都是这种分别具备个性的东西。我們虽然可以从种种立場来对它們加以种种說明，但是这个被直接賦与的直觉事实的自然毕竟是不能动搖的。

我們通常把純机械的自然当做眞正的客观实在，把直接经验上的具体自然当做主观現象，这是从认为所有的意识現象都是自己的主观現象这种假定推論出来的想法。但是前面已经多次說过，我們是不能設想完全脫离意识現象的实在。如果因为与意识現象有关就认为是主观的，那么純机械的自然也就是主

观的。即所謂空間、时間和运动等如果离开我們的意识現象，也是不能設想的。它們只是比較地客观的，而不是絕对地客观的。

作为眞正的具体实在的自然，如果完全沒有統一作用，是决不能成立的。自然中也具有一种自己。一棵植物也好、一只动物也好，它所表現的种种形态变化和运动，并不只是一些无意义的物质結合和机械运动；它們各自具备与其整体不能脫离的关系，因而可以看做是一个統一的自我的发現。例如动物的手足口鼻等与每个动物的生存目的都有密切关系，离开这种目的就不能解释它們的意义。至少在說明动植物的現象时必須这样假定自然的統一力。生物学家用生活本能来說明一切生物的現象。不仅生物有这种統一作用，就是无机物的結晶也已经多少呈現这个作用。也就是一切的矿物都具有特有的結晶形状。从这种无机物的結晶起，到动植物的有机体止，自然的自我即統一作用是越来越明显的（眞正的自我只有到达精神的境地才能出現）。

从現代科学的严密的机械說明的立場来看，有机体的合乎目的的发展也毕竟必須用物理和化学規律来說明。也就是說，这不过只是偶然的結果。但是这种想法未免过于忽視事实，所以科学家便想用潛能这种假定来說明它。这就是說，生物的卵或种子中各具有使生物发生的潛能，这个潛能就相当于方才所說的自然的統一力。

在对自然的說明上，即使在机械力之外承认这种統一力的作用，这两种說明也是不矛盾的。相反，两者相輔，更能說明完整的自然。例如这里有一个銅像，以作为它的材料的銅来說，尽管是要服从物理化学的規律的，但是并不能把它只看做是一块銅，它是表現我們的理想的美术品，也就是依凭我們的理想的統一力而出現的东西。但是这个理想的統一作用与支配材料本身

的物理化学規律各属于不同的范围，因而决不会是互相抵触的。

有了上述統一的自己，然后自然才有目的，有意义，成为活的自然。作为这种自然的生命的統一力不是只由于我們的思維造成的抽象概念，相反是出現在我們的直觉上的事实。我們看到可爱的花、看到可亲的动物，就会立即在整体上掌握統一的某种东西。这就是这个物的自我和这个物的实体。美术家是在这种直觉上最敏感的人，他們一下子就能看破物的眞象而掌握統一的某种东西。他們所表現的不是表面的事实，而是深深地潜藏于物的根基里的不变的实体。

歌德曾经埋头于生物的研究，成为今天的进化論的先驅者。根据他的說法，在自然現象的背后有所謂本源的現象(Urphänomen)，詩人能直觉它。他說各种动植物就是属于这种本源現象的本源的动物和本源的植物变成的东西。在今天的动植物中都有一定不变的典型。他根据这个学說，进行了一切生物都由进化而来的論述。

那么，潜藏在自然背后的所謂統一的自我究竟是什么呢？我們总认为自然現象是与我們的主观无关的純客观的現象，因而往往认为这个自然的統一力也是我們完全无法得知的不可知的某种东西。但是如前所述，眞正的实在是主观客观沒有分离的，实际的自然不只是客观方面那种抽象的概念，而是具备主客的意识的具体事实。因此那个統一的自我不是与我們的意识毫无关系的不可知的某种东西，而实际上就是我們的意识的統一作用本身。所以我們是依凭自己的理想和情意的主观的統一来理解自然的意义和目的的。例如我們能够充分理解动物的各种結构及其动作深处存在的根本意义，是用自己的情意直接对它进行直觉的結果，自己若是沒有情意，就到底不能理解动物的根本意义。随着我們的理想及情

意更趋深远广博，就越能理解自然的眞意义。总之我們的主观的統一与自然的客观的統一力本来是相同的。如果从客观上来看，就是自然的統一力；如果从主观上来看，便是自己的知情意的統一。

所謂“物力”被认为是与我們的主观統一完全沒有关系的。当然这也許是最无意义的統一，但这也不是完全脫离主观統一的。我們說物体之中有力量，而且能够发揮种种作用，这归根結柢就是意味着客观地观察自己的意志作用。

通常认为我們用自己的理想或情意来推断自然的意义只是类推，而不是千眞万确的眞理。这种想法是由于把主观客观分别思考和把精神与自然看成两种实在而发生的。如果从純粹经验来說，把它們看成是同一的，倒是十分恰当的。

第九章　精神

乍然看来，自然似乎是脫离我們的精神而独立的純客观的实在，其实并不是脫离主观的实在。如果从其主观方面即統一作用的方面来看，所謂自然現象都成为意识現象。例如这里有一块石头，如果把它当做是由于某种同我們的主观无关的、不可知的实在的力量而显現的东西时，那就成为自然。但是如果把这块石头当做直接经验的事实直接加以考察时，那就不单純是客观上的独立的实在，而是我們的視觉、触觉等的結合，即通过我們的意识統一而成立的意识現象。因此。如果把所謂自然現象拉回到直接经验的根本上来看时，一切就都成为通过主观的統一而成立的自我的意识現象。唯心主义者之所以主张世界是我的观念，就是从这个立場来看的。

我們往往相信每个人在看同一块石头的时候都有同一的观

念。其实，这是随着各人的性格与经验而不同的。因此具体的实在都是主观的、个人性质的，并沒有所謂客观的实在。所謂客观的实在只是各人共同的抽象概念而已。

那么，我們通常与自然相对而言的精神又是什么呢？即所謂主观的意识現象究竟是什么呢？所謂精神現象，只是对实在的統一方面即活动方面抽象地加以思考的东西。如上所述，在实在的眞景上，沒有主观、客观、精神、物体的区別，但是在实在的成立上，一切必須有統一作用。这个統一作用固然不是脫离实在而特別存在的东西，但如我們把这个統一作用加以抽象化，使之与被統一的客观相对立来考察时，那就成为所謂精神現象了。例如这里有一个感觉。但是这个感觉并不是独立存在的，必然是与其他相对立而成立的。即与其他相比較、区別而成立的。这种比較区別的作用、也就是統一的作用，就是我們的所謂精神。因此，随着这个作用的进展，精神与物体的区別也就愈加显著。在儿童时代，我們的精神是自然性的，因而主观的作用是微弱的。随着年龄的成长，統一的作用日益加强，我們就逐漸自觉到从客观的自然中区別出来的自己的"心"了。

通常认为我們的精神是与客观的自然有所区別的独立的实在。但是，正如离开了精神上的主观統一的純客观自然是抽象概念一样，离开了客观自然的純主观精神也是抽象概念。有了被統一的东西，才有进行統一的作用。假如說眞有能够感受外物作用的精神的本体，那也是說，有了活动的物才有感觉的心。不活动的精神本身同不活动的物体本身一样，是不可知的。

那么，为什么实在的統一作用会特别从它的內容，即被統一的东西中被区分出来，恰如独立的实在似的出現呢？这无疑地是由实在方面的种种統一的矛盾冲突而产生的。实在有各种不

同的体系，即有各种不同的統一。当这个体系的統一相互发生冲突与矛盾时，这个統一便明显地出現于意识上。这就是說，有冲突矛盾存在的地方就有精神；有精神存在的地方也就有矛盾冲突。例如就我們的意志活动来看，在沒有发生动机的冲突时是无意识的，即接近于所謂客观的自然的。但是随着动机的冲突愈益显著，便愈能明确地意识到意志，并能自觉到自己的“心”。那么这个体系的矛盾冲突是从什么地方发生的呢？这是从实在本身的性质发生的。如前所述，实在一方面是无限的冲突，另一方面又是无限的統一。冲突是統一的不可缺少的一面。通过冲突，我們又前进到更大的統一。所謂实在的統一作用，即我們的精神对自己有所意识，这并不是在那个統一活动着的时候，而是在这种冲突的时候。

当我們精通了一种技艺的时候，也就是得到了实在的統一的时候，反而是无意识的，也就是不感觉到这个自己的統一的。但在想要进一步深入钻研的时候，便与已经得到的东西发生冲突，这时又成为有意识的，而意识就是永远从这种冲突中产生的。此外我們說精神存在的地方，必有冲突。这一点，让我們看看精神伴随着理想这件事，就可以明白。理想就意味着与現实之間的矛盾冲突（我們的精神是通过冲突而出現的，因而在精神上必有苦悶。厌世論者說世界是痛苦的，也有它一面的眞理）。

如果认为我們的精神是实在的統一作用，那么一切的实在都有統一，也就不得不說一切的实在都有精神。这样說来，我們根据什么来分别无生物与生物或区別有精神的东西和沒有精神的东西呢？严密地說，可以說在一切的实在上都有精神，又如上所述，在自然方面也有統一的自己，这就是和我們的精神相同的統一力。例如在这里出現了一棵树这种意识現象，通常总是把它当做客观

的实在、认为它是通过自然力而成立的，但是如果把它当做形成意识現象的一个体系来看时，那就是通过意识的統一作用而成立的了。不过在所謂无心物方面，这个統一的自己还沒有作为直接经验的事实而出現于現实中。树本身并未自觉到自己的統一作用，它的統一的自我存在于另外的意识之中，而不存在于树本身之中。这就是說，它只是从外面被統一的东西，还不是內在統一的东西。因此还不能說是独立自在的实在。动物则与此相反，其內在統一即自我已经出現于現实中，动物的各种現象（譬如它的形态、动作）都可以被看做是这个內在統一的表現。一切实在都是通过統一而成立的；但在精神方面，这种統一是作为明显的事实而出現的。因此实在只有在精神上才成为完全的实在，也就是成为独立自在的实在。

所謂沒有精神的东西，它的統一是从外面賦与的，而不是自己內在的。因此会因为看的人不同而改变它的統一。例如通常认为有一个所謂"树"的这种被統一的实在，但从化学家的眼光来看，它却是一个有机的化合物，即只是元素的集合，也可以說另外沒有什么树这种实在。但是我們不能这样来看动物的精神。虽然动物的肉体也可以和植物一样被看做是化合物，但精神本身却不能由看的人任意加以改变，无論人們怎样来解释它，事实上它总是显示着一个不可动搖的統一。

今天的进化論认为从无机物、植物进化到动物、到人类过程，这也可以說是实在逐漸把它所隐藏的本质作为現实而表現出来。只有在精神的发展中，构成实在的根本性质才能显示出来。萊布尼茲[1] 說，发展（evolution）即內展（involution），就是这个意思。

---

① 萊布尼茲（G.W.Leibniz，1646—1716），德国科学家，数学家，唯心主义哲学家。——譯者

作为精神的統一者的我們自己，本来就是实在的統一作用。某一派心理学认为我們的自我不过是观念和感情的結合，除了这些东西以外就沒有自我。这只是单純从分析的方面来看，而忘却了統一的方面。把一切事物分析起来看，就不能认识統一作用，但不能因此就无視統一作用。事物是通过統一而成立的，观念和感情也是由于統一的自我的力量才变成具体的实在的。那么这个統一力即自我是从何而来的呢？归根結柢，这就是实在統一力的发現，也就是永久不变的力。我們的自我之所以经常感到創造性的和自由的、无限的活动，就是这个緣故。如上所述，我們在內心进行反省时，往往感到似乎有自我这样一种感情，这并不是眞正的自我。这种自我是不能进行任何活动的。只有当实在的統一在內心进行活动的时候，我們才感觉到按自我的理想支配实在和自我在进行着自由活动。并且因为这个实在的統一作用是无限的，所以我們才感到自我是无限的，似乎包容宇宙。

从我以前所依据的純粹经验的立場来看，在这里所說的实在的統一作用也許会被认为只是抽象的观念，而不是直接经验的事实。但是我們直接经验的事实并不是观念和感情，而是意志活动，这种統一作用是直接经验的不可缺少的因素。

在这以前，我們总是把精神同自然对立起来看的，現在我想就精神同自然的关系問題略加論述。人們往往认为，我們的精神作为实在的統一作用，似乎是与自然无关的特殊的实在，其实离开被統一的东西就沒有統一作用，离开客观的自然也就沒有主观的精神。我們所謂认识事物，不过是說自我与事物相一致而已。在看見花的时候，就是自我成为花了。所謂对花加以研究和闡明它的本性，就是抛弃自我的主观臆断而与花的本性相一致的意思。再就理来看的时候，理决不是我們主观上的空想。理不仅是万人共同的，

而且实际是客观的实在由之而成立的原理。不可动搖的眞理经常是由于消灭我們的主观的自我并成为客观而得到的。总之，所謂我們的知识变得深远，就是說符合于客观的自然的意思。不仅知识是这样，就是在意志方面也是这样。純主观是一事无成的。意志只有服从客观的自然才能得到实现。要想使水流动，必須順从水的本性，要想支配人，必須順从人的本性，要想支配自己，也必須順从自己的本性。我們的意志越成为客观的，就越有力量。释迦牟尼和耶穌在千年之后还有感动万人的力量，就是因为他們的精神是很客观的。因此无我的人，即消灭自我的人才是最伟大的人。

通常把精神現象与物体現象按內外加以区分，认为前者在內，后者在外。这种想法是从认为精神存在于肉体之中这种武断发生的。但从直接经验来看，一切都是同一的意识現象，并沒有內外的区别。我們单純称之为內在的主观精神的东西乃是极其表面性的微弱的精神，也就是个人的空想。反之，伟大而深远的精神是符合宇宙眞理的宇宙的活动本身。因此在这种精神上自然带有外界的活动，想不要它活动也是不行的。美术家的灵感就是一个实例。

最后稍为談一談人心的苦乐：一言以蔽之，当我們的精神处于完全的状态即統一的状态时就是快乐；处于不完全的状态即分裂的状态时就是痛苦。如上所述，精神是实在的統一作用，但在統一的里面必然伴随着矛盾冲突。在发生矛盾冲突的时候，人們经常是痛苦的。无限的統一的活动就是想要摆脫这种矛盾冲突而达到更大的統一。此时在我們的心里产生种种欲望，也产生理想。而在达到更大的統一的时候，就是我們的欲望或理想得到滿足的时候，就成为快乐了。因此快乐的一面必然伴有痛苦，痛苦的一面必然伴有快乐。可見人心是不能达到絕对快乐之境的，但是只要努力

求其客观，并与自然一致，就能保持无限的幸福。

心理学家认为帮助我們生活的是快乐，妨碍我們生活的是痛苦。所謂生活就是生物的本性的发展，即維持自己的統一；因此，这也就等于說，帮助統一的是快乐、妨碍統一的是痛苦。

如上所述，精神是实在的統一作用，大的精神是与自然一致的。因此我們把小我当做自我的时候就痛苦多；随着自我的增大，以至于与客观的自然趋于一致，就成为幸福了。

第十章　作为实在的神

根据以上的論点来看，我們称之为"自然"或"精神"的东西并不是完全不同类的两种实在。归根結柢是由于对同一实在的看法不同而发生的区别。如果深刻地理解自然，就应当承认在它的根基里存在着精神的統一，并且所謂完全的眞正的精神必须是与自然合一的精神，也就是在宇宙中只存在着一个实在。而这个唯一的实在，如前所述，一方面是无限的对立冲突，一方面又是无限的統一，用一句話来說，就是独立自在的无限的活动。我們称这个无限的活动的根本为"神"。所謂神决不是超越这个实在以外的东西，实在的根基就是神。沒有主观和客观的区别、精神与自然合一的东西就是神。

不論任何时代或任何人民都有"神"这个名詞。不过由于知识程度及要求的差异而被理解为种种意义。多数宗教家认为神存在于宇宙之外，而且是支配这个宇宙的伟大人物那样的东西。但是这种对神的想法是很幼稚的，这不仅和今天的科学知识相矛盾，即使在宗教上，我想这种神和我們人类之間也是不能在内

心取得亲密的一致的。但是也不能像今天走向极端的科学家那样，认为物体是唯一的实在，物力是宇宙的根本。如上所述，在实在的根基里有精神的原理，这个原理就是神。这和印度宗教的根本要义一样，Atman（我）与Brahman（婆罗摩）是同一的。神就是宇宙的伟大精神。

从古以来为了证明神的存在，曾有各种不同的論点。有人說，这个世界不能是由无开始的，必須有什么創造这个世界的东西，因而就說世界的創造者是神。即根据因果律把这个世界的来由归之于神。又有人說，这个世界不是偶然存在的，而是一个个具有意义的东西，即按照某种一定的目的而組织起来的东西；并且以此事实为根据，进一步认为必須有一个提供这种組织的东西，而这种宇宙的指导者就是神。也就是把世界与神的关系看成是艺术作品与艺术家之間的关系似的。这些人都是想从知识方面证明神的存在，并且来确定神的性质。此外还有些人想完全脱离知识而从道德的要求上来证明神的存在。根据这些人的說法，在我們人类之中存在着道德的要求，即存在着良心。因而如果在这个宇宙里沒有劝善惩恶的大主宰者，那么我們的道德就会成为无意义的，因此必須承认作为道德維持者的神的存在。如康德等就是这样的主张者。但是这些說法是否确能证明眞正的神的存在呢？如果像这样以因果律为根据，认为世界必須有一个来由，所以就必須承认神的存在，那么为什么不能进一步寻求神的来由呢？如果說神是无始无終，并且沒有来由也能存在的話，为什么不能說这个世界也是那样存在的呢？其次，如果从世界是服从某种目的而适当地組织起来的这点出发，推論到必須有全知全能的統治者的話，那就必須证明宇宙的万物实际上都是合乎目的而造成的，而这却是很困难的事。如果說不能证明这点便不能证明神的存在，那么神的存在就是很不

确实的了。也許会有人相信它的，但也許有人就不相信它了。进一步說，即使这种情况得到了证明，我們也可以认为这个世界是这样偶然合乎目的而造成的。要想从道德的要求来证明神的存在，那就更軟弱无力了。假如說有所謂全知全能的神来維持我們的道德的話，无疑我們的道德就一定能够得到伟大的力量。但是却不能认为因为在我們的实践上这样想是有益的，从而就证明說必須有这种东西。这种想法只能认为是一种方便之計。以上这些說法都是想間接地从外面来证明神的存在，而不是把神本身放在自我的直接经验上来直接证明它。

那么怎样能够在我們的直接经验的事实上找到神的存在呢？在受到时間空間束縛的渺小的我們的胸怀中，也潜藏着无限的力量，也就是潜藏着无限的实在的統一力。由于我們有这种力量，所以能够在科学上探求宇宙的眞理，能够在艺术上表达实在的眞意，能够在自我的心底认识到构成世界的实在的根本，也就是能够捉摸到神的面目。人心的无限自在的活动就证明了神本身。柏姆① 所說的"用內向的眼(umgewandtes Auge)看神"就是这个意思。

如果从外界的事实来寻求神，神就总不免是假定的。另外，存在于宇宙之外的称为宇宙創造者或指导者这样的神、也不能說是眞正的絕对无限的神。上古时代的印度宗教和十五、六世紀在欧洲盛行的神秘学派在內心的直觉上来寻求神，我认为这是最深刻的关于神的知识。

那么神是以什么形状存在的呢？从一方面来看，有如庫斯的尼古拉② 等人所說的那样，神是一切的否定；凡是能够指明肯

① 柏姆(J.Böhme,1575—1624)，德国神秘主义哲学家。——譯者

② 庫斯的尼古拉(Nicolaus Cusanus,1401—1464)是从经院哲学过渡到近世哲学的最大哲学家，又是神秘主义哲学家。——譯者

定的东西、即能够捉摸的东西就不是神；如果是能够指明而加以捉摸的东西，就已经是有限的，从而不能成为对宇宙进行統一的无限的作用。① 从这一点来看，神就完全是无。但是我們是否能說神单純就是无呢？決不能这样說。因为，构成实在的根基里有明显的不可动搖的統一作用在活动着，而实在确实是通过它成立的。例如三角形的各角的总和等于两个直角，这个道理在什么地方呢？虽然我們既看不到、又听不到理这个东西，但是在这里不是无可爭辯地存在着不可动搖的理嗎？又如观賞一幅名画时，我們能够在它的整体上看到神韵縹緲、灵气袭人的东西，可是要想从它的一物一景里找出所以然来，却是无論如何做不到的。神就是在这些意义上的宇宙統一者和实在的根本。只是因为它经常是无的，所以它又是无处不有、无处不在活动的。

正如不懂得数理的人，无論怎样也不能从深远的数理得到任何知识，不懂得美的人，无論看怎样美妙的名画也不能使他受到任何感动一样，平凡而浅薄的人总认为神的存在似乎是空想，并且感到似乎沒有任何意义，从而把宗教等看做是无用的。想认识眞正的神的人，必須相应地鍛炼自己，使自己具有能够认识神的眼光。这样的人便能作为直接经验的事实感到，在整个宇宙中有神的力量，像名画中的画家精神那样在活跃着。这就叫做“見神②的事实”。

根据上述，也許有人会感到，神是实在統一的根本似的、冷靜的哲学上的存在，它和我們的溫暖的情意活动似乎沒有任何关系。但实际上決不是这样。如前所述，我們的欲望是通过寻求大的統一而发生的，在达到这个統一的时候就是喜悅。所謂个人的“自

① 庫斯的尼古拉：«学术上的无知»（De docta ignorantia），第24章。

② “見神”是感知神的本体的意思。——譯者

爱”，毕竟只是这种統一的要求而已。因此，我們的精神本来是无限的，就决不会满足于个人的自我的統一，而必須更进一步寻求更大的統一。因为我們的大我包含了别人和自己在內，所以就要向别人表示同情和寻求别人同自己的一致統一。我們的所謂“他爱”，就是这样发生的超个人的統一要求。因此我們会在“他爱”中感到比“自爱”更大的平安和喜悦。并且作为宇宙的統一的神实际上就是这种統一活动的根本，是我們的爱的根本和喜悦的根本。神就是无限的爱、无限的喜悦和平安。

第三編　善

第一章　行为(上)

上面已经大致說明了什么是实在这个問題，以下想来討論我們人类应該做些什么、所謂善究竟是什么、以及人类的行动应該归宿到什么地方这样一些实践問題。因为人类的各种实践方面的現象都可以总括在行为里面，所以想在論述这些問題之前，先来研究行为是什么这个問題。

所謂行为，如果从外部来看，就是肉体的运动，但是这和单純的水流或石落这些物体运动是不相同的。它是一种有意识的和有目的的运动。可是又必須把它和那些只出現在有机体上的有目的而毫无意识的各种反射运动，以及那些可以在較高等的动物身上看到的有目的并有少許意识、但目的尙未明确被意识到的本能的动作，加以区别。所謂行为是指它的目的被明确意识到的动作而言。我們人类也具有肉体，所以旣有种种物体的运动、又有反射运动和本能的动作，但是可以称之为特殊的自我的作用的就只有行为。

这种行为，在很多情况下是带有外界的运动即动作的，但因其主要部分是內在的意识現象，所以下面要来討論一下心理学上的行为究竟是什么意识現象的問題。所謂行为，如上所述，就是从被意识到的目的产生出来的动作，即所謂有意识的动作。可是我們通常所說的行为，是包括外界的动作而言，所說的意志，主要是指內在的意识現象，所以現在討論行为的意识現象就等于是討論意志。那末意志究竟是怎样产生的呢？原来我們身体的組成，大体上是

为了保持和发展自己的生命，而进行适当的运动，意识也就是随这种运动而产生的，起初是单純的苦乐之情。但是随着对于外界的观念逐漸明了，并且联想作用也活跃起来，前述运动并不对外界的刺激无意识地发生，而是首先想到結果的观念，接着发生可以成为其手段的运动的观念，然后轉变成运动，这就产生了意志。因此意志的产生必須先有运动的方向，从意识上来說，即必須先有决定联想方向的肉体上或精神上的因素。这种因素在意识上表現为一种冲动的感情。由于不管它是先天的还是后天的，反正可以被称为意志的力量，这里就姑且把它叫做“动机”。其次，通过经验而得到的和通过联想而引起的結果观念、即目的，詳細地說，即所謂目的观念，必須伴同上述动机在一起。这时意志的形态才逐漸形成，因此我們把它叫做“欲望”，也就是意志的第一步。如果只有一个欲望的时候，它就附带着运动观念发展为动作，但如有两个以上的欲望时，就要出現所謂欲望的竞爭，其中最有力的欲望就占据意识的主要位置，而发展为动作。我們把它叫做“决意”。我們所謂意志就是指这种意识現象的全体而言，但有时从狹义来說，也指即将移向动作的瞬間的作用，或者特别指决意而言。行为的主要部分其实就是这种內在意识現象的意志，外部的动作并不是它的主要部分。因此即使由于某种障碍沒有产生动作，但只要具有完整的意志时，也可以称之为行为；反之即使产生了动作，如果沒有充分的意志，也不能叫做行为。如果意识的內在活动变得活跃时，就从头开始产生出来以意识內的事件为目的的意志。在这种場合，当然也可以叫做行为。虽然心理学家对它們作了內外的区分，但是作为意识現象来看，实具有完全相同的性质。

以上只論述了构成行为主要部分的意志的过程。現在要进一步来說明意志是什么性质的意识現象，以及意志在意识中占有什

么地位。从心理学上来看，意志是观念統一的作用。即属于統觉之一种。意识上的观念結合作用有两种：一种是观念結合的原因主要在于外界事物，在意识上結合的方向不明显，有被动的感觉，因而把它叫做“联想”；另一种是結合的原因在于意识內部，結合的方向可以明显地被意识着，而且令人感到意识是能动的結合，所以把它叫做“統觉”。如前所述，所謂意志就是先有决定观念結合方向的目的观念，然后在得自已往经验的各种运动观念中构成适合于自我实現的观念的結合，这完全是一种統觉作用。这样所謂意志就是观念統一的作用，在欲望竞爭的情况下就更加明显。所謂“决意”不过是这种統一的終結而已。

既然如此，这种意志的統觉作用同其他統觉作用又有什么关系呢？除意志之外，思維和想像的作用也同属于統觉作用。这些作用也是把某种統一的观念当做根本，然后把观念統一起来，以求符合其目的。因此，在观念活动的形式上，它和意志是完全相同的。只是由于統一的目的不同，从而統一的規律各异，所以它們才被认为是不同的意识作用。現在再进一步来探討它們之間的同异之点：首先把想像和意志来比較一下，想像的目的是模仿自然，意志的目的則是本身的运动。所以想像是为了符合自然的眞正状态而統一观念，意志則是为了符合自己的欲望而統一。但如仔細思考，就可以知道，在意志的运动以前，必須首先一度想像这种运动，并且为了想像自然，又必須自己先站在那种事物的立場上去进行思考。只是所謂想像总是在想像外物，自己无法完全同它一致，因而就会感到那不是自我的現实。这就是說，想像某一件事和实行这件事总会令人有不同的感觉。不过，更进一步思考，又可以知道这只是程度上的差别，而不是性质上的差别。如美术家的想像，当想像达到入神的境域时，自己就完全溶化于其中，和物完全趋于一致，并感

到物的活动就是自己的意志的活动似的。其次再把思維和意志比較一下。思維的目的在于眞理，支配其观念結合的規律是邏輯的規律。同时我們认为，眞理不一定是我們的意志所在，意志所在也未必就是眞理。而且思維的統一仅仅是抽象概念的統一，意志和想像則是具体观念的統一。在这些点上思維和意志之間乍一看来有明显的区别，誰也不会把它們混同起来。但如严密地加以思考，就可以看出，这种区别并不是那样明显和不可动搖。在意志的背后总是潛藏着相当的理由。尽管那种理由并不完整，而意志总是在某种眞理上活动，即通过思維而成立的。与此相反，如王阳明所主张的知行合一那样，眞正的知识必須伴随着意志的实行。所謂自己虽然那样思維但却不那样希望，这是由于还沒有眞知的緣故。由此可見，思維、想像和意志这三个統觉在其根本上都是同一的統一作用。其中思維和想像是对物和自己全都有关的观念的統一作用，而意志只是特别与自己的活动有关的观念的統一作用。与此相反，前者只是理想的即可能的統一，后者則是現实的統一，也可以說是統一的极点。

以上已经概略地論述了意志在統觉作用中的地位，現在我要来談談它和别的观念結合，即和联想及融合之間的关系。关于联想，前面曾经說过决定其观念結合的方向的因素存在于外部而不在內部。然而这只是从程度上来談的。以联想来說，也不能說它的統一作用完全不在內部。只是不明显地出現于意识上而已。至于融合，其观念的結合更是无意识的，甚至連結合作用也意识不到，但却决不能說它沒有內在的統一。总之，一切意识現象都具有和意志相同的形式，也可以說都是某种意义上的意志。如果把成为这些統一作用的根本的統一力叫做“自我”的話，那么意志就是在这里面把自我表現得最明显的东西。因而我們在意志活动中最能明

显地意识到自我。

第二章　行为(下)

以上从心理学的見地論述了行为是什么意识現象．現在要来討論作为行为的根本的"意志的統一力"是从哪里发生的和这个力量在实在方面具有什么意义的問題，并闡明哲学上的意志与行为的性质。

根据某一既定目的、从内部来統一观念的所謂意志的統一究竟是从哪里发生的呢？如果从科学家认为物质之外别无实在的立場来看，也許只好认为这个力量是从我們的身体发生出来的。我們的身体和动物的一样，是构成一个体系的有机体。动物的有机体,不管它有无精神存在,总能通过神经系統的中枢机械地进行各种有秩序的运动，即能进行反射运动、自动运动以及更复杂的本能动作。我們的意志本来也是从这些无意识的运动发展起来的,就是現在意志受到訓练时,也还会恢复这些无意识运动的状态,因此我們只能认为它是根据同一力量发生出来的同一种运动。并且由于有机体的各种目的最后都是为了維持和发展它自己和自己所属的种类的生活,所以我們的意志的目的也不外是維持生活,只是由于意志的目的是被意识着的，所以看来似乎与别的有机体的目的不同。因此科学家們甚至企图从这种生活的目的来說明我們人类的各种高尚的精神上的要求。

然而像这样想从物质力那里来寻求意志的本原，并企图只从生活的欲望来說明深远微妙的人生要求,这是十分困难的。即使认为高尚意志的发展同时要伴随着生活作用的活跃，但最高的目的

也只能在于前者，而不会在于后者。而后者似乎不得不认为是前者的手段。我們姑且把这些論点留待以后討論，如果像科学家所說的那样，我們的意志是由有机体的物质作用而发生的，那就应該先假定物质是有什么能力的东西了。关于有机体的合乎目的的运动发生于物质这点，有两种見解：第一种把自然看成是合乎目的的东西，像生物的种子一样，在物质里面也潜藏着合乎目的的力量；第二种把物质看成只有机械力，认为一切合乎目的的自然現象都是偶然发生的。科学家的严密的見解倒是属于后者，而我却认为这两种見解是相同的，絕对不是連基础都不相同的。即使是后一种見解，也不能不假定在某处存在着一种产生一定不移的現象的力量。要产生机械的运动，就必須假定产生这种运动的力量潜藏于物体之中。如果可以这样說的話，为什么就不能根据同样的理由认为物体之中潜藏着有机体的合乎目的的力量呢？或許有人說，对于有机体的合乎目的的运动这种問題，就是不假定那种力量，也能用更簡单的物理化学規律予以解释。但是这样說来，甚至今天的物理化学規律是否可以用更加簡单的規律来解释也未可知。不，因为知识的进步是无限的，这必須是能够加以解释的。这样想来眞理就只是相对的了。我倒是反对这种想法。我认为应該把綜合放在比分析更重要的地位上，认为合乎目的的自然由各个的分立趋向綜合，有步驟地发揮自己的眞意，这才是最妥当的看法。

此外，根据我以前談过的对实在的看法来說，所謂物体只是給意识現象的不变关系加上的名称，不是物体产生意识，而是意识創造物体。就是所謂最客观的机械的运动也是通过我們的邏輯的統一而成立的，决不是脫离了意识的統一的。随着它的由此向前发展成为生物的生活現象，更进一步成为动物的意识現象，这种統一就愈趋活跃，包括的方面愈多，并且更加深远。意志是我們意识的最

深远的統一力，又是实在統一力的最深远的表現。从外面看去只是机械的运动或生活現象的过程，而其內在的眞正意义却是意志。正如我們曾经认为只是木石的，而其眞正意义则是慈悲圓滿的佛像或勇气十足的哼哈二将。所謂自然乃是意志的表現，因此我們可以通过自我的意志掌握玄奥的自然的眞正意义。当然，如果把現象分成內外，把精神現象和物体現象看做完全不同的現象时，上述观点也許会被认为只是空想，但是直接经验的具体事实并无內外之分，所以这种看法却是直接的事实。

上面所述和科学家那种把物体的机械的运动和有机体的合乎目的性看做与意志是根本相同、作用相同的見解，这两种說法是一致的。但是两說的根本所在却恰恰相反。一个是把物质力量当做根本，另一个却把意志当做根本。

根据这种看法，虽然前面曾把行为分析为意志和动作两个方面，但这两者之間并不存有因果关系，而是同一物的两面。动作是意志的表現。即从外面来看是动作的东西，从內面来看就是意志。

第三章　意志的自由

从心理上来說，意志只是意识的一个現象，但从其本体来說，却是实在的根本。我們已经討論过这个問題，現在想来討論一下这个意志在什么情况下才是自由活动的問題。关于意志究竟是自由的还是必然的这个問題，很久以来就使学者們感到头痛。現在加以討論，不仅在道德上是重要的，而且可以由此闡明意志的哲学性质。

首先，从我們的一般看法来說，沒有一个人不认为自己的意志

是自由的。就以自己所经验的自我意识来讲，在某一个范围之内，既可以做某件事情，也可以不做。这就是說，认为在一定范围之內是自由的。因此才产生了負責任、不負責任、自負、后悔、贊賞、責难等念头。但是我們有必要对所謂一定范围这点稍加探討。凡是属于外界事物的，我們就不能加以自由支配。就連自己的身体，也不能說在任何情况下都能自由加以驅使。随意肌的运动看来是自由的，但如一旦得病，就不能自由活动。因此所謂可以自由驅使不过是自己的意识現象。不过，即或是自己意识之內的現象，我們也沒有重新創造观念的自由；甚至对于一度经验过的事情，也沒有随时忆起的自由。眞正可以认为是自由的，只有观念結合的作用。即如何分析观念，如何綜合观念才是属于自己的自由。当然，就是在这种情况下，观念的分析綜合也有着不可动搖的先在的規律，并不能为所欲为。并且在观念之間的結合是唯一的，或某种結合特別强的时候，我們还必須服从这种結合。只有在观念成立的先在規律的范围之內，而且在观念結合上有两种以上的途径，它們的結合强度又不具有强迫性的情况下，才有完全的选擇自由。

主张自由意志論的人，多数是以这种內在经验的事实为根据而立論的。他們认为，在上述范围之內，选擇和决定动机完全属于我們的自由，除我們以外别无其他理由。并认为这种决定由来于一种与外界事物或內在的气质、习慣、性格相独立的意志这样的神秘力。即认为在观念結合之外，还有一种支配它的力量。与此相反，主张意志必然論的人，大致以外界事实的观察为根本，并从此进行推論。他們认为，宇宙的現象沒有一样是偶然发生的，就連极其微小的事情，若是細加以研究，也一定有它相当的来由。这种观点是一切学术的根本思想，而且随着科学的发展日趋确实。在自然現象里那些一向被认为神秘的东西，現在其原因与結果也逐一明确

起来，达到了可以用数学来計算的地步。如果說今天，还有被认为沒有原因的东西，恐怕就只是我們的意志了。不过，意志也是难以脫离这个不可动搖的自然大規律的。今天我們认为意志是自由的，这毕竟是由于科学的发展还幼稚，不能将事物原因一一解释清楚的緣故。不仅如此，即就意志的动作来說，在各个的情况下，似乎是很不規則的，乍然看来，好像沒有一定的原因似的；但如用統計的方法去考察多数人的动作，就会发現它竟是出乎意外地井然有序，决不能认为这里沒有一定的因果关系。这些看法使我們更加相信意志是有来由的；使我們可以得出这样結論：我們的意志和一切自然現象一样是受着必然的机械的因果規律支配的，另外并沒有意志这样一种神秘的力量。

那末，在以上两种相反的論点中，到底哪一种是正确的呢？如前所述，极端的自由意志論者认为旣沒有任何原因，也沒有任何理由，只有一种自由决定动机的神秘的力量。但如在这种意义上主张意志的自由，就完全錯誤了。在我們决定动机时，总要有相当的理由。纵然这种理由沒有明显地出現在意识上，但是在意识底下也一定有某种原因存在。此外，如果像主张这种論調的人所說的那样，决定动机的沒有任何理由，完全是偶然的話，那么我們在这个时候就不会感到意志的自由，相反可以认为是偶然发生的事件从外面来进行活动的，因而对它的責任感是淡薄的。自由意志論者說他們是以內在的经验为基础而立論的，但是內在的经验却证明了相反的事实。

以下想对必然論者的論点稍加批判。必然論者认为自然現象受机械的必然規律所支配，因而意识現象也应当如此。这种論点一向是以下述假定为根据的：即意识現象和自然現象（换言之，即物体現象）是相同的，必須受同一規律支配。可是这种假定果眞是正

确的嗎？意识現象与物体現象是否应当受同一規律支配这点还是未定之論，建立在这种假定上的論点就不能不說是十分薄弱的。即使假定說今天的生理心理学已经非常进步，可以运用物理、化学的方法来一一解释作为意识現象的基础的脑的作用，可是因此是否就能主张意识現象必須受机械的必然規律支配呢？例如构成一座銅像的材料的銅或許是不能脫离机械的必然規律的支配的，但是这座銅像所表現的意义难道不是存在于它的支配之外嗎？所謂精神上的意义是一种看不見、听不見，又不能数的东西，因而应該說是超然于机械的必然規律之外的东西。

总之自由意志論者所說的那种完全沒有原因和理由的意志是哪里也不存在的。那种偶然的意志絕对不会使人感到自由，反而使人感到受强迫。当我們根据某种理由进行活动，即根据自我的內在性质活动时，反而会感到是自由的。也就是說在从自己的最深的內在性质产生动机的原因时才最感到自由。然而这种所謂意志的理由并不是必然論者所說的机械的原因。我們的精神方面有精神活动的規律。当精神根据自己本身的規律活动时才是眞正的自由。自由有两种意义：一种是完全沒有原因的，即与所謂偶然有着同样意义的自由；另一种是自己不受外物的束縛，自动地进行活动的自由。这就是必然的自由。所謂意志的自由是指后一种意义的自由。不过在这里将会产生下面这样的問題：如果认为根据自己的性质进行活动是自由的，而万物无不依从自己的性质进行活动，如水的流动和火的燃烧都是这样；那末，为什么要把别的活动当做是必然的，而仅仅把意志当做是自由的呢？

在所謂自然界里，某一現象的发生都是根据它的情况受到严格規定。根据某种一定的情况，只能产生某种一定的現象，其他可能性絲毫也不允許存在。自然現象都是这样按照盲目的必然規律

发生的。然而意识現象却不只是发生的，而是被意识了的現象。即不仅发生，而且自己知道它的发生。这里說的知道或意识就是包含其他可能性的意思。例如我們意识到拿一件东西，在它的背面就包含“不拿”这种可能性。更詳細地說，意识必須具有一般的性质，即意识具有理想的因素。否則就不是意识。所謂具有这些性质，就是在現实的这类事件之外还有其他的可能性。旣是現实，又包含理想；旣是理想，又不脫离現实；这就是意识的特性。眞实地說，意识絕对不是受他物的支配，而是经常支配着他物的。因此，尽管我們的行为是按照必然規律发生的，但是我們因为知道它，所以并沒有被这种行为所束縛。如果从作为意识基础的理想方面来看，这种現实只是理想的一种特殊例子。即不过是理想的一种自我实現的过程。这种行为不是来自外面，而是出自內部的。并且正由于这种把現实看成仅仅是理想的一种例子，这就意味着除此之外还包含着很多的可能性。

因此我們說意识的自由，并不是由于它冲破了自然規律偶然地进行活动。所以說它是自由，相反，是因为它順从自己的自然才說它是自由。也就是說，并不是沒有理由地进行活动就是自由，倒是因为熟知理由才是自由。随着知识的进展，我們将越来越可能成为自由的人。人們虽然受到外物的抑制或压迫，但是因为能够认识它，所以就是处于压抑之外的。如果能够进一步好好体会到它的不得已的原因，就可以使压抑反而成为自己的自由。例如和毒杀苏格拉底的雅典人相比，不如說苏格拉底才是自由的人。巴斯加尔也說过：虽然人像芦葦一样柔弱，但人是能够思考的芦葦；纵令整个世界都想消灭他，但由于他自己知道自己的死亡，所以他比杀人者更为高尙。

如在实在編中所述，作为意识的基础的理想因素，換言之，即

統一作用这种东西，并不是自然的产物，反之自然却是通过这种統一而成立的。这实际是作为实在的根本的无限力量，不是用数量所能限定的。这是完全存在于自然的必然規律以外的。我們的意志正是这种力量的表現，所以是自由的，不受自然規律的支配。

第四章　价值的研究

凡是观察現象或事件都可以从两点去进行：一是探討怎样发生的，以及为什么非那样不可的原因或理由；二是研究它为了什么发生的，即发生的目的。假定这里有一朵花。如果問它是怎样产生的，就一定要說它是根据植物和四周的情况，按照物理的和化学的規律产生出来的；若問它为了什么，就要說它是为了結果实。前者只是研究物的成立規律的理論性研究，后者乃是研究物的活动規律的实践性研究。

在所謂无机界的現象里面，虽然有为什么发生的問題，却沒有为了什么的問題，也就是說沒有目的可言。但是在这种場合，也可以說目的和原因是同一的。例如在台球桌上用某种力量朝某一方向打球，台球一定要朝一定的方向轉去，这时球是沒有什么目的的。或許可以說打球的人是抱有某种目的，但这并不是球本身的內在的目的，球是由于外界的原因而必然地被轉动的。但如再从另一方面去想，正因为球本身有那样的运动力，它才朝一定的方向轉动。如果从球本身的內在力量来說，也可以把它看成是实現自己的合乎目的的作用。再进一步以动植物来說，随着自己的內在目的之明显化，其原因和目的就可以被区别开来。在动植物身上

发生的現象是根据物理和化学的必然規律产生的，同时并不是完全沒有意义的現象，而是以生物整体的生存及发展为目的的現象。在这种現象中，作为某种原因的結果而发生的却并不一定是合乎目的的，整体的目的有时与一部分現象发生冲突。那么究竟什么現象最符合目的呢？为了解答这个問題，我們就有必要来研究現象的价值。

在生物現象上，如果只把它的統一的目的看成是我們人类从外面加上去的想像而予以舍弃，也不是不可能的。即也可以把生物現象只看成是若干力量集聚而成的无意义的結合。唯独我們的意识現象就絕对不能看成是那样。这种意识現象一开始就不是无意义的因素的結合，而是統一的一个活动。如果从思維、想像、意志的作用中除去其統一的活动，这些現象就要消灭。关于这些作用，首先要研究的，与其說是怎样发生的問題，倒不如說是怎样思考、怎样想像和应該怎样做的問題。从这里就产生出邏輯、审美、伦理的研究。

在某些学者中，也有人企图依据存在的規律引申出价值規律。但是我們认为，单凭从一件事物产生另一事物是无法引伸出判断事物价值的規律来的。紅花結这样的果，蓝花結那样的果，从这种因果規律并不能說明为什么这种花好看和那种花不好看，也不能說明为什么这一种具有很大的价值，另一种却沒有价值。因此要判断它們的价值，就必須另外具有可充作标准的原理。我們的思維、想像、意志之类的东西，既然作为事实发生了以后，无論是多么錯誤的思維，多么坏的意志或多么拙劣的想像，都是根据一定的原因产生出来的。杀人的意志也好，救人的意志也好，都是由于某种必然的原因而产生的，又产生必然的結果。在这点上两者毫无优劣之分。只是由于这里存在着良心的要求和生活欲望之类的标

准，才在这两种行为之間产生出巨大的优劣的差别。有人解释，凡是給人們带来大的快乐的就具有大的价值，从而认为可以从因果規律引伸出价值規律来。但是为什么某种結果給我們带来快乐，某种結果就不能給我們带来快乐呢？这不是单只用因果規律所能解释得了的。我們爱好什么，厌恶什么，这是另外具有根据的直接经验的事实。心理学家說增进我們的生活力的就是快乐。可是为什么增进生活力就是快乐呢？厌世者不是认为生活就是痛苦的根源嗎？还有人认为，有力量的就是有价值的。可是对人心来說，究竟什么是最有力量的呢？我們不一定能說在物质上有力量的东西对人心也有力量。对人心有力量的东西是最能引起我們的欲望的，即对我們是有价值的东西。因此不是根据有力量与否去决定价值，倒是根据价值去决定是否有力量。我們的一切欲望和要求都是不能說明的、被赋予的事实。我們說为了生存而吃东西；实际上所謂为了生存乃是后来附加的說明。我們的食欲并不是根据这种理由产生的。婴儿最初开始吃奶也不是由于这种理由，只是为了吃奶而吃奶。我們的欲望或要求不仅是不能这样加以解释的直接经验的事实，而且相反是我們要通过它去理解实在眞意的訣窍。要完整地說明实在，只說明它怎样存在是不够的，还必須說明它为什么存在。

第五章　倫理学的各种学說（其一）

以上已经論述了关于价值的研究，现在要来討論一下什么是善。如前所述，我們要对我們的行为进行价值判断，那么，这种价值判断的标准究竟在哪里呢？什么行为是善，什么行为是恶呢？现

在就来論述这样一些伦理学上的問題。对我們說来，这些伦理学上的問題是十分重要的。任何人都不能不过問这种問題。不論在东方或西方，伦理学都是最古老的学問之一，而且自古以来伦理学就有各种学說，因此我想首先列举这門学問中的一些主要学派的要領，并加以批評，以便明确我在伦理学說上所采取的立場。

古来的伦理学說大致可以分为两种：一种叫做他律的伦理学說，把善恶的标准放在人性以外的权力上；另一种叫做自律的伦理学說，想在人性之中寻求善恶的标准。此外还有一种直觉論，此說种类很多，有的可以划进他律的伦理学說里，有的必須并入自律的伦理学說中。現在我想先从直觉論开始，然后依序論述他說。

直觉論的种类很多，其要領是：衡量我們行为的道德規律在直觉上是明显的，并不是另外还有什么理由。关于什么行为是善、什么行为是恶的問題，就像知道火是热的、水是凉的一样，可以直觉地知道；行为的善恶是行为本身的性质，并不是可以說明的。誠然从我們的日常经验来看，判断行为的善恶并不是这样那样地去思考理由，而大概都是直觉地加以判断的。由于有所謂良心这种东西，所以正同眼睛可以判断事物的美丑一样，也能立即判断出行为的善恶。直觉論就是以这种事实为根据的，所以它是最接近事实的学說。而且，不允許用理由来說明行为的善恶，这在保持道德的威严上是很有效的。

尽管直觉論是簡单的，而且在实践上有效，但是作为一种伦理学說，它究竟有多少价值呢？直觉論者所說的直觉上是明显的这点，并不是人性的最終目的，而是行为的規律。当然，就是在直觉論中也有两种观点：一种认为在每个場合，一切行为的善恶在直觉上是明显的；另一种认为包括每个道德判断在内的根本道德法則在直觉上是明显的。不管哪一种观点，都认为具有某种直接自明

的行为规律，这正是直觉論的生命。但是在我們对日常行为所下的道德判断，即所謂良心的命令之类的东西里面，果眞能够找出像直觉論者所說的那种直觉自明的，从而是正确的、沒有矛盾的道德法則这种东西嗎？先就个别場合来看，显然那样明确的判断是絕对沒有的。我們有时在某种場合上难于判断善恶；有时先以为是后来又认为非；就是在同一場合，不同的人对善恶的判断也会大相径庭。因此所謂在每个場合上都有明确的道德判断这种說法，究竟不是略有思虑精神的人所能想像的。那么在一般情况下又是怎样的呢？果眞有直觉論者所說的那种自明的原則嗎？第一，所謂直觉論者所标榜的自明的原則因人而异絕对不是始終一致的，这就证明能为一般人所公认的那种自明的原則是沒有的。不但如此，就是从世人所公认为自明的义务中，也找不出一条这样的原則来。例如，忠孝本来是当然的义务，但其中也有各种矛盾和变化，究竟怎样做才是眞正的忠孝，这决不是明确的。再就智勇仁义的意义来說，究竟什么样的智、什么样的勇才是眞正的智勇呢？不能說一切智勇都是善，有时智勇反而用于恶。此中仁和义是最接近自明的原則的，但也不能說仁在任何情况下都絕对是善，不正当的仁反而会产生恶的結果。又就正义来說，究竟什么东西才是眞正的正义，也决不能說是自明的。如就对待人来說，究竟怎样才是正当的呢？我們不能說每个人单純一律平等就是正义，倒是根据每个人的价値区别对待才是正义。但是如果說根据每个人的价値来区别对待，那么决定这种对待的又是什么呢？总而言之，在我們的道德的判断上，直觉論者所說的那种自明的原則是一个也沒有的。有时候似乎可以认为是自明的原則的东西，却不过是毫无內容的、只是重复着同义語的命題而已。

如上所述，直觉論有如其所主张旣不能证明善恶的直觉，那末

作为一个学說来說价值就非常小了。但如我們現在假定有那种直觉，并且认为服从由此而設定的規律就是善的話，那就让我們来探討一下直觉論究竟会是怎样一种伦理学說呢？所謂純粹直觉，应該像直觉論者所說的那样，既不能通过理性予以說明，又与苦乐的感情、好恶的欲求无关，而完全是一种直接的、无意义的意识。如果认为順从这种直觉是善的話，对我們来說，善就是无意义的东西，而我們順从于善就只是盲从，即道德規律成为从外面加于人性的压抑。这样一来，直觉論就必須和他律的伦理学是相同的了。然而多数直觉論者并不是在上述意义上主张直觉的。有的人把直觉和理性看成是相同的，即认为道德的根本規律是通过理性而自明的。但是如果这样說的話，善就是順从于理的，因而善恶的区别不是通过直觉来辨明的，却是可以通过理来說明的了。还有某些直觉論者把直觉和直接的愉快不愉快以及好坏看成是相同的。但是如果这样认识的話，就会认为只是因为善能够給予一种快乐或滿足才成其为善，即善恶的标准就变成快乐或滿足的大小了。像这样，由于对直觉一詞的解释，使直觉論接近于其他种种伦理学說。当然純粹直觉論所說的直觉必須是指完全无意义的直觉，而这种伦理学說与他律的伦理学相同，并不能說明我們为什么要順从于善。这样道德的根本便完全成为偶然的、无意义的东西。本来在我們实际所說的道德的直觉中包含着各种原理。其中既有完全从其他权威而来的他律的原理，又包含着来自理性的以及由感情和欲求而来的原理。这就是所謂自明的原則陷于种种矛盾和冲突的原因。很明显，用这样混杂的原理来构成学說是不可能的。

第六章　倫理学的各种学說(其二)

上面論述了直觉論的残缺性，并且談到由于对直觉的意义解释不同，可以引伸出各种不同的学說。現在要来談談純粹的他律伦理学，即权力論。这一学派的人认为，我們所說的道德上的善，一方面与自己的快乐或满足这种人性的要求旨趣不同，而着眼于具有严肃的命令这种意义；由于道德是从对我們人类有着巨大威严和势力的东西的命令产生的，因此我們所以服从道德規律，并不是为了自己的利害得失，只是服从这种巨大权力的命令，从而善和恶都是由这种权力者的命令决定的。由于我們一切道德判断的根本都是由前輩的教訓和法律、制度、习惯等所养成的，所以这种伦理学說的产生也是合乎道理的。这种学說恰好是以外界的权威代替了前述直觉論中的良心的命令。

当然，按照这种学說，被认为是外界权力者的必須是本身对我們具有巨大威严和势力的东西。在伦理学史上出現的权力論有两种：一是以君主为根本的君权权力論；一是以神为根本的神权权力論。神权的伦理学盛行于基督教具有无上势力的中世紀，邓斯·斯可脫[①] 等就是主张这种学說的。斯可脫說：神对我們具有无限的势力，而且神意是完全自由的。神既不是因为善而发号施令，也不是为了理而有所作为，神是完全超越于这些束縛之外的。不是因为善神才发号施令，而是由于神发号施令才成为善。斯可脫把这种学說推論到极点，甚至于說，如果神命令我們杀戮，則杀戮

---

① 邓斯·斯可脫(Duns Scotus, John, 1265或1274—1308)，苏格兰经院学派哲学家。——譯者

亦将成为善举。此外，主张君权权力論的是近世初期的英国人霍布士[①]。霍布士說，人性完全是恶的，弱肉强食乃是自然状态。要想摆脱由此发生的人生的不幸，唯有把每个人的一切权力都委托給一个君主，而絕对服从他的命令。因此他說，不管怎样，服从君主命令的就是善，违背的就是恶。此外中国的荀子所說的服从先王之道就是善，这也是一种权力論。

如果从上述权力論的立場进行更加严密的論述，究竟能得出什么結論来呢？权力論不能說明我們为什么应当行善，不，不能說明才是权力論的本意。我們只是因为它是权威才服从它。如果說为了某种理由而服从的話，就不是为了权威本身而服从，却变成为了理由而服从了。有人說恐怖是服从权威的最适当的动机。但恐怖背面却包含着自己的利害得失。如果是为了自己的利害而服从，那就已经不是为了权威而服从了。霍布士等人就是因此而脱离了純粹的权威論的立場。又据近来对权威論进行了十分有趣的解释的基尔希曼[②]的意見，当我們接触高山、大海之类的拥有巨大力量的东西，受到其巨大力量的冲击时，自然会产生惊訝威动之情；这种情旣不是恐怖，也不是痛苦，而是使自己成为外界的雄伟事物的俘虏、陷于五体投地的状态。并且假如拥有这种巨大力量的东西是具有意志的，那么此时就一定会自然而然地产生尊敬之念，即将以尊敬的心情去服从它的命令，因此所謂尊敬之念就是服从权威的动机。但如仔細想来，就会知道我們所以尊敬他人，并不是全无原因的，由于这个人实現了我們不能达到的理想，我們才尊敬他。因此不是单純地尊敬这个人本身，而是尊敬理想。对禽兽来

---

① 霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)，英国唯物主义哲学家。——譯者

② 基尔希曼(Julius Heinrich von Kirchmann, 1802—1884)，德国的哲学家，伦理学家。——譯者

說，释迦牟尼和孔子都是毫无价值的。因此，根据严格的权力論的观点，道德必須是完全盲目的服从。恐怖也好，尊敬也好，都必須是全无意义的盲目的感情。伊索寓言里有这样一个故事：有一次小鹿看見母鹿被狗叫声吓跑了，便問道：媽媽的身体那么大，为什么听到小小的狗的叫声就吓得逃跑呢？母鹿答道：不知道是为什么，只是因为对狗叫声莫名其妙地害怕，所以才逃跑的。可以认为，这种无意义的恐怖才是权力論中最适当的道德的动机。如果眞是这样的話，就会成为如下的結果：道德和知识正好完全相反，无知的人才是最大的善人，从而如果要求人类进步发展，就需要尽早从道德的束縛中掙脫出来。并且任何善行如果沒有服从权威命令的意思，虽然是根据自己的領悟认为应該做而做出的事情，也不是道德上的善行。

按照权威論的說法，这样不但不能說明道德动机，而且使所謂道德法則也几乎成为无意义的了，从而使区别善恶完全沒有标准了。如果說我們只因为权威就盲目服从的話，权威却是有各种各样的。既有暴力的权威，又有高尙的精神上的权威。由于不論服从哪一种都是服从权威，所以就应該說两者都是一样的。也就是說，善恶的标准完全无法树立。当然也可以設想把力量的强弱大小当做标准，但是力量的强弱大小也只有在确定我們的理想之后才能够談到。耶穌和拿破仑究竟誰强，只有根据我們理想的如何确定来决定。如果只把具有存在于世界上的力量的人当做有力者的話，那末有暴力的人就成为最有力量的人了。

如西行法师[①]所吟咏的："不知为什么，只是感激得流泪"，道德的威严实存在于莫测之处。权威論曾经着眼在这一点上，虽然

① 西行法师(1118—1190)，日本歌僧，俗名佐藤义淸。其作品見«千載集»、«新古今集»、«山家和歌集»等詩集中。——譯者

有它的真理的一面，但因此而完全忘掉了人性自然的要求，这是最大的缺点。道德是在人性自然上有其根据的，所以必須从人性的内部来說明为什么要行善。

第七章 倫理学的各种学說（其三）

如前所述，他律伦理学无論如何不能說明我們为什么要行善。这样一来，使善完全成为沒有意义的了。因此我們就不得不从人性中去寻求道德的根本。从而对于善是什么和为什么要行善这些問題也必須根据人性来說明。这种伦理学叫做“自律伦理学”。自律伦理学有三种：一种是以理性为根本的，叫做“唯理論”或“唯知論”；一种是以苦乐感情为根本的，叫做“快乐主义”；另一种則是以意志的活动为根本的，叫做“活动主义”。現在先从唯理論說起。

所謂唯理的或唯知的伦理学（dianoetic ethics），是把道德上的善恶正邪和知识上的眞伪看成是相同的。认为物的眞象就是善，如果知道了物的眞象，应該做什么自然就清楚了。因此我們的义务像几何学的眞理一样是可以演繹出来的。所以我們对于为什么要行善这个問題的回答，就是因为它是眞理。我們人类是具有理性的，正如在知识上必須服从理一样，在实行上也不能不服从理（在这里要注意的是理这个字在哲学上有很多含意，这里所說的“理”是指一般含意的抽象概念的关系而言）。这种学說，一方面不同于霍布士所說的，道德法則是可以根据君主的意志随意左右的，而主张道德法則是一种物的性质，并且是永久不变的。另一方面，由于恐怕从知觉或感情之类的感受性里去寻求善恶的根本时，不

能說明道德法則的一般性，以致削減义务的威严，从而不得不以每人的爱好当做唯一的标准，所以企图根据理的一般性来說明道德法則的一般性，以树立义务的威严。这种学說很多往往和前述的直觉論混同起来，但所謂直觉并不一定限于理性的直觉，最好还是把这两者分开来思考。

我认为唯理論中最純正的是克拉克①的学說。根据克拉克的見解，一切人事中的物的关系都像数理一样的明确，由此自然就可以知道一件事物是否适当。例如神比起我們来，具有无限的优越性，因此我們就一定要服从它；又如别人施行于自己身上不正当的事，当自己施之于别人时，也是不正当的。在談到人类为什么要行善时，他认为理性动物是不能不服从理的。他有时甚至于說，企图违反正义而活动的东西有如打算改变物的性质的东西，这簡直是把"有"和"必須有"完全混同起来了。

尽管唯理論想要明确道德法則的一般性并使义务严肃化起来，这是很好的，但以这种理論并不能說明道德的全貌。指导我們的行为的道德法則，果眞像唯理論者所說的那样，能够根据形式的理解力而先天地知道嗎？純粹形式的理解力和邏輯学的所謂思維三規律一样，只能提供形式上的理解的法則，而不能提供任何內容。唯理論者喜欢举几何学作例子，但即使在几何学上，成为公理的东西也不是只通过形式上的理解力才得到明确的，而是根据空間性质产生的。几何学上的演繹推理是把邏輯法則应用到空間性质的根本直觉上去的。同样地在伦理学上，当根本原理已经明确，要想应用它的时候，虽然也必須根据邏輯的法則，但这种原則本身并不是通过邏輯的法則而得到明确的。例如要爱你的邻人这样一

① 克拉克(Samuel Clarke, 1675—1725)，英国的神学，伦理哲学家。——譯者

个道德法则，是不是单純根据理解力而明确起来的呢？我們既有他爱的性质，也有自爱的性质。为什么其中一个占优势，一个处于劣势呢？决定这点的不是理解力，而是我們的感情或欲望。即使我們能够单从知识上认识物的眞象，但不能由此就知道什么是善。我們不能从是这样而知道为什么必須是这样。虽然克拉克說通过物的眞象可以知道适当与否，但适当与否已经不是純粹知识上的判断，而是价值的判断。必須有所求，才能产生适当与否的判断。

其次，唯理論者在說明我們为什么要行善的时候說，因为我們是理性动物，所以必須服从理。明理的人当然必須在知识上服从理。但是单純的邏輯上的判断和意志的选擇是截然不同的东西。邏輯的判断不一定就是意志的原由。意志是从感情或冲动产生的，不是单純产生于抽象的邏輯的。“己所不欲，勿施于人”这句格言也是这样，如果沒有所謂同情这种动机的話，它对我們就几乎毫无意义。如果抽象的邏輯能够直接变成意志的动机的話，那么最善于推理的人就可以說是最善的人了。然而事实与此相反，誰也不能否认无知之人有时反而比有知之人更加善良。

前已举出克拉克为唯理論的代表人物，其实他只是这种学說的理論方面的代表人物，实行方面的代表者恐怕要推所謂犬儒学派了。这个学派以苏格拉底的把善和知等同看待的見解为基础，认为一切情欲快乐都是恶的，只有克服它們服从純理，才是唯一的善；而且他們所說的理仅仅限于反对情欲，是一种不具任何內容的消极性的理。即认为道德的目的只是为了克服情欲快乐保持精神的自由。著名的第欧根尼① 就是这一学派的典型代表。继这一学派之后，又有斯多葛学派倡导同一主义。根据

① 第欧根尼(Diogenes of Sinope，公元前403—323)，犬儒学派哲学家。——譯者。

斯多葛学派的說法，宇宙受唯一的理所支配，人的本质也不能超越这种理性，服从理就是服从自然規律，这是人的唯一的善；生命、健康、財产旣不是善，貧苦、病死也不是恶，唯有內心的自由和平靜才是最高的善。其結果与犬儒学派相同，排斥一切情欲，一心为实現无欲(apathie)而努力。爱比克泰多[①]就是一个典型的例子。

当上述这种学派把完全反对情欲的純理当做人性的目的时，正如在理論上不能提供任何道德的动机一样，在实行上也不能提供任何积极的善的內容。这样一来，就只能像犬儒学派哲学家和斯多葛所主张的那样，唯有克服情欲才是唯一的善。但是我們說必須克服情欲，是因为有着某种值得追求的更大的目的。如果认为仅仅为了克制情欲而进行克制这点就是善的話，恐怕沒有再比这种說法更不合理的了。

第八章　倫理学的各种学說(其四)

唯理論比他律伦理学更进一步，企图从人性自然来說明善。不过如前所述，如果仅以形式上的理性为根据，究竟不能說明为什么必須行善这一根本問題。因此我們試从內心深刻省察，就可以知道意志都是从苦乐的感情产生的，寻求快乐和避免不快乐乃是人之常情，这是不可动搖的事实。有一种行为，例如杀身成仁这种場合，虽然表面上看来好像完全不是为了快乐而作的行为，但如窺測其內面，其实也还是在寻求一种快乐。意志的目的終究不外是快乐，

① 爱比克泰多(Epiktetos，50—138前后)，斯多葛学派哲学家。——譯者

我們以快乐为人生目的这点已经成为无須說明的自明的眞理。因此，把快乐作为人性的唯一目的，并且想用这种原理来說明道德的善恶区别的这种伦理学說的产生，就成为自然的趋势。这就叫做快乐主义。快乐主义有两种：一种叫做“利己的快乐主义”；另一种叫做“公众的快乐主义”。

利己的快乐主义把自己的快乐当做人生的唯一目的，认为即使是为了别人而有所作为，其实也是为了寻求自己的快乐，所以，自己的最大快乐就是最大的善。这种学說的完全代表人物是希腊的居勒尼学派和伊璧鳩魯①。阿里斯底波②同意在肉体的快乐之外有精神的快乐，但认为无論什么快乐都是相同的，只有大的快乐才是善。而且他崇尙一切积极的快乐，又与一生的快乐相比，他更重視瞬間的快乐。因此应該称他为最純粹的快乐主义的代表。伊璧鳩魯也把一切快乐看成是相同的，他认为快乐是唯一的善，不管什么快乐，只要不产生痛苦的結果，就不应該加以排斥。但与瞬間的快乐相比，他更重視一生的快乐；与积极的快乐相比，他反而更崇尙消极的快乐，即沒有痛苦的状态。他认为最大的善就是心的和平（tranquility of mind）。但是他的根本主张始終是利己的快乐主义，他认为希腊人所說的四个主要道德：智慧、节制、勇气、正义也只是作为自己快乐的手段才是必要的。所謂正义，也不是正义本身有什么价值，而只是作为每个人互不侵犯、享受幸福的手段才有必要。这种主义在他的关于社会生活的意見里更加明显。他认为社会是为了获得自己的利益才必要的，国家只是为了謀求个人的安全而存在的，从而认为如果能够避开社会的煩累，又能获得

① 伊璧鳩魯（Epikouros，公元前341—270），希腊哲学家，伊璧鳩魯学派的代表。——譯者

② 阿里斯底波（Aristippos，公元前約435—355），希腊哲学家，居勒尼学派的代表。——譯者

足够的安全，那才是最理想的事。因此他的主张倒可以叫做“隐遁主义”（λάθε βίωσας）。他根据这种观点还力求规避家庭生活。

以下談談公众的快乐主义，即所謂功利主义。这种学說的根本主张与前者几乎是相同的，所不同的只是不把个人的快乐当做最高的善，而以社会公众的快乐为最高的善。这一学說的全面代表人物是边沁①。他說人生的目的是快乐，除快乐之外再沒有善。而且不論什么快乐都是相同的，即快乐沒有种类的差别（固定釣竿釣魚的儿童游戏的快乐和吟咏高尙詩歌的快乐也是相同的），只有大和小这种数量上的差别。我們的行为的价値，不是像直觉論者所說那样在于它的本身，而完全是根据由此产生的結果来确定的。也就是說，产生大的快乐的行为就是善行。并且談到什么行为是最大的善行时，他根据快乐主义的原則，认为从道理上来說，与个人的最大幸福相比，多数人的最大幸福才是最大的快乐，所以最大的幸福就是最高的善。此外他还根据这种快乐主义論述了确定行为的价値的科学方法。他认为快乐的价値大致都是可以用数量来衡量的，例如可以根据强度、长短、确实与否等标准来計算快乐的程度。作为快乐主义来說，他的論点实在是很有道理的，只是有一个缺陷，就是不能明确說明为什么最高的善，必須是最大多数人的最大幸福，而不是个人的最大快乐。对于快乐，必須要有感觉它的主体。正因为有感觉的主体才有快乐。而且这种感觉的主体无論什么时候必須是个人，那么根据快乐主义的原則来說，为什么一定要把多数人的快乐放在个人的快乐之上呢？也許是由于人們有同情心，感到自己独乐不如与人同乐是更大的快乐。穆勒等人就注意到了这一点。然而即使在这种場合，这种同情心所带来的快乐也

---

① 边沁（Jeremy Bentham，1748—1832），英国資产阶級法学家和道德哲学家，功利主义的代表人物。——譯者

不是他人的快乐，而是自已的快乐。仍然自已的快乐是唯一的标准。再問一句，如果自己的快乐与他人的快乐发生矛盾时又怎么办呢？难道从快乐主义出发，也可以說必須放弃自己的快乐，而去寻求他人的快乐嗎？这样說来，作为快乐主义的必然結果，也許要像伊壁鳩魯一样，成为利己主义。边沁和穆勒都极力把自己的快乐和他人的快乐說成是一致的东西，我却认为这种情况到底不能在经验的事实上找到证明。

以上大致叙述了快乐主义的主要論点，現在要来进行批判。首先，即使承认作为快乐主义的根本假定的快乐是人生的唯一目的，可是我們果眞就能通过快乐主义获得充分的行为規范嗎？从严格的快乐主义观点来看，无論什么快乐都必須是同类的，只有大和小的数量上的差异。但如快乐有各种性质上的差别，从而其价值也有所不同的話，那就不能不承认在快乐之外另有确定价値的原則，因此就与快乐是确定行为的价値的唯一原則这种主张相矛盾了。继承边沁的穆勒承认快乐有各种性质上的差别，认为两种快乐的优劣是可以由能够同样地经历两种快乐的人容易地加以判定的。例如任何人都会希望成为苏格拉底而有些不滿足，也不願意变成猪而得到滿足。并且他认为这些差别是从人的尊严感(sense of dignity)产生的。但是穆勒这种观点显然脫离了快乐主义的立場。从快乐主义出发，不管一个快乐比另外一个快乐小多少，总不能說比另外一个快乐更高尙。这样說来，如果按照伊壁鳩魯和边沁等人的見解，即快乐是純粹相同的，而只有数量上的差异，那么又如何能够确定快乐的数量的关系，并且根据它来确定行为的价値呢？阿里斯底波和伊壁鳩魯只說可以根据知识来进行辨别，并沒有提出明确的标准。只有边沁才像上述那样詳細地論述了这項标准。然而快乐的感情这种东西就在同一个人身上，也是很容

易随着时間和場合发生变化的；一个快乐是否在强度上胜过另一个快乐，是很不明确的。而且要确定什么样的强度相当于什么样的持续程度也是极其困难的。既然确定同一个人的快乐的尺度尙且如此困难，可見像公众快乐主义所主张的那样，要想連別人的快乐也加以計算和确定其大小，那就更加困难了。通常认为精神上的快乐高于一切肉体上的快乐，如名誉比財富重要，多数人的快乐比自己一个人的快乐高尙，似乎快乐的价値传說性地确定下来了。但是这种标准是从各方面的观察形成的，决不能設想它是根据单純的快乐的大小而确定的。

以上我們是把快乐主义的根本原理当做正确的东西进行了論述的，即便如此，要想根据快乐主义来获得确定我們行为价値的正确規范也是很困难的。現在让我們进一步探討一下这种学說的根本原理。这一学說的根本假定是一切的人都希望快乐和快乐是人生的唯一目的，这也是一般人所常說的。但如稍加思考，便会明白这种說法决不是眞理。首先，我們不能不承认，人在利己的快乐之外还有高尙的他爱的或理想的欲望。例如无論是誰，心里都多少潜藏着这种想法：即宁肯抑制自己的欲望，也要把东西送給所爱的人，又或宁肯牺牲自身，也要实行理想。有时候这些动机显示出强大的力量，往往使人突然不顾一切地做出悲慘壮烈的牺牲行为。可見快乐主义者所說的人类完全在寻求自己的快乐这种論点虽然似乎是非常透澈的眞理，其实远远离开了事实。当然快乐主义者也不是不承认这些事实；他們认为，人們所以有这些欲望并且因此不顾一切地做出牺牲行为，也是为了滿足自己的欲望，假若从这种行为的背面来看，仍旧不过是为了寻求自己的快乐。然而无論任何人或者在任何場合都在寻求欲望的滿足这点固属事实，但不能說寻求欲望的滿足的人就是寻求快乐的人。不管包含好多痛苦的

理想，在能够实现的时候，一定会带来满足的感情。这个感情虽然也是一种快乐，却不能因此就說这种快感一开始便是行为的目的。可見我們要想产生满足的快感，必須先具有自然的欲望。即只因有了这种欲望，才能通过实行而产生满足的快乐。那么如果认为因为有这种快感，一切欲望就是以快乐为目的的，这就是把原因和結果混同起来了。我們人类在先天上有着他爱的本能。正是因为这个緣故，爱他就給予我們无限的满足。但是并不能因此就說为了寻求自己的快乐才爱他。如果有絲毫寻求自己的快乐的想法，就絕对不可能从他爱中获得满足的感情。不仅他爱的欲望是这样，就連那种完全叫做自爱的欲望也不是单純地把快乐当做目的的。以食色的欲望为例，与其說它們是以快乐为目的，倒不如說它是受一种先天的本能驅使而必然产生的。餓着的人反而会因为有食欲而悲伤，失恋的人反而会怨恨有爱情的。假如人們以快乐为唯一的目的的話，也許任何事物都不会像人生那样充满矛盾了，因此倒不如說断絕人的一切欲望才是寻求快乐的道路。伊壁鳩魯把摆脫一切欲望的状态，即心情的平靜当做最大的快乐，反而和建立在完全相反的原理上的斯多葛的理想相一致，其道理就在于此。

然而有的快乐主义者却认为：即便是我們今天具有不以快乐为目的的自然欲望，但由于在个人的一生或生物进化的过程中，习慣会变成第二天性，所以原属有意识地寻求快乐的行为也变成无意识的了。这就是說，不以快乐为目的的自然欲望，本来是取得快乐的手段，但由于习慣而变成了目的本身（穆勒等人常常以金錢的例子来論证这点）。誠然，我們的欲望里也会有通过这种心理作用而变成第二天性的。但不能說不以快乐为目的的欲望都是通过这种过程而产生的。我們的精神和我們的身体一样，生来就是活动的，并具有各种本能。这同小鸡生来就会撿拾谷粒和小鴨生来就会

凫水是一样的道理。可是这些本能果真都是根据遺传，由原来有意识的行为变成了无意识的习惯的嗎？按今天的生物进化学說来看，生物的本能决不是通过这种过程产生的。本来是生物的卵中所具有的能力，因为适于条件的生存下来，終于达到了发揮某种特有本能的地步。

如上所述，快乐主义比唯理論更接近人性的自然。但是根据这种学說，善恶的区别只能由苦乐的感情来确定，而不能提供正确的客观标准，并且也不能說明道德上的善的命令性质。不仅如此，把快乐当做人生唯一的目的这还不能說是真正符合于人性自然的事实。我們决不能因快乐而滿足。如果真正有那种只以快乐为目的的人，这种人却是与人性背道而馳的。

第九章　善(活动主义)

我們已经叙述了关于善的各种見解，又指出了这些見解的不够完善之处，这样我想善的真正意义所在就自然清楚了。那么究竟要到哪里去寻求我們的意志必須以之为目的的善，即可以确定我們行为价值的規范呢？正如在論述判断价值的基础时所說的那样，一定要从意识的直接经验去寻求这个判断的基础。所謂善只能从意识的內在要求来說明，而不能从外界来說明。单凭事物現在是这样或者是这样发生的，是不能說明为什么必須是这样的道理的。真理的标准归根結柢在于意识的內在必然性。奥古斯丁和笛卡尔等回到最根本的地方来进行思考的人都是从这里出发的，与此相同，善的根本标准也必須从这里寻求。然而他律伦理学却想从外面来寻求善恶的标准。这究竟不能說明为什么必須要行

善。唯理論想从意识的內在作用之一的理性来确定善恶的价值，虽然可以說比他律伦理学說前进了一步，但是理并不能够确定意志的价值。正像赫夫丁[①]所說的，意识是以意志的活动为始，又以此为終一样，意志是比抽象理解的作用更为根本的事实。不是后者引起前者，相反是前者支配后者。那么快乐主义是怎样认识的呢？它把感情和意志几乎看成是同一現象而只有强度的差异。但如前所述，快乐倒应該說是由于意识的先天要求得到滿足而产生的，因此必須說所謂冲动和本能等先天要求，比起愉快与否的感情来是更根本性的。

这样我們就可以明白，必須从意志本身的性质来說明善究竟是什么。意志是意识的根本的統一作用，又立即是实在的根本統一力的表現。意志不是为他的活动，而是为己的活动。因此只有从意志本身之中去寻求确定意志价値的根本。关于意志活动的性质，如在談到行为的性质时所說的，在它的根基里有着先天的要求（意识的因素）。它在意识上作为目的观念而出現，并在于通过它来进行意识的統一。当这种統一完成了的时候，即理想实現了的时候，我們就产生滿足的感情，反之則产生不滿足的感情。确定行为价値的主要在于这种作为意志根本的先天要求，因此在我們完滿地实現了这种要求，即实現了我們的理想时，其行为就被当做善而受到贊美，相反时就被当做恶而受到責难。所以所謂善就是我們的內在要求即理想的实現，换句話說，就是意志的发展完成。依据这种根本理想的伦理学說就叫做“活动主义”（energetism）。

这种学說从柏拉图和亚里士多德开始。特別是亚里士多德曾根据这种学說归納出一种伦理。他认为人生的目的是幸

① 赫夫丁（Höffding，1843—1931），丹麦資产阶級哲学家和心理学家，实证主义者。——譯者

福(eudaimonia)。但是要想达到这种目的途径不是在于寻求快乐，而是在于完整的活动。

世間有很多所謂道德家忽視了这一活动方面。說什么义务或法則，一味地把压抑自己的要求和束縛活动当做善的本性。当然我們不是完人，往往由于不理解活动的眞正意义而陷入歧途，因此产生这种傾向也是难免的。但是正因为有着非追求不可的更大要求，才产生抑制較小的要求的必要；只是一味地抑制要求，却反而违反了善的本性。虽然善还必須具有命令的威严性质，而自然的爱好更是必要的性质。所謂道德的义务或法則，其价值并非存在于义务或法則本身，相反是基于大的要求而产生的。由此可見，善和幸福不但不相互冲突，反而可以像亚里士多德所說的那样，善就是幸福。我們在滿足自己的要求或实現理想的时候总是幸福的。在善的背面一定要伴随着幸福的感情。但却不能像快乐主义所說的那样，认为意志是以快乐的感情为目的的，快乐就是善。快乐和幸福相类似，但又不相同。幸福可以由滿足获得，滿足則是由理想要求的实現产生的。孔子說过："飯疏食飲水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。"正像这样，有时尽管我們处于痛苦之中，仍旧可以保持幸福。眞正的幸福反而应該从严肃理想的实現而获得。世人往往把自己的理想的实現及要求的滿足等等与利己主义及任性主义等同相視。然而对我們来說，自己內心深处的要求的呼声具有巨大的威力，它是人生中最庄严的东西。

如果把善看成是理想的实現和要求的滿足，那么这种要求或理想是从哪里产生的，善又是什么性质的东西呢？意志是意识的最深的統一作用，即自我本身的活动，因此作为意志原因的本来的要求或理想总是产生于自我本身的性质，也可以說就是自我的力量。我們的意识，无論在思維或想像上，也无論在意志上，或是在

所謂知觉、感情、冲动上，在它們的根基深处都有一种內在的統一物在进行活动，所以意识現象都是这个統一物的发展与完成。同时，对于这种整体进行統一的最深的統一力就是我們的所謂自我，意志是最能表現出这种力量的。由此可見，意志的发展完成，立即成为自我的发展完成，因而可以說善就是自我的发展完成(self-realization)。也就是說，我們的精神发展出来各种能力，能达到圓滿成熟的就是最高的善（即亚里士多德所說的圓滿实現〔entelechie〕就是善)。竹就是竹，松就是松，正像它們各自充分发揮其天賦性能一样，人发揮人的天性自然就是人的善。斯宾諾莎也說过所謂“德”不外是順从自己固有的性质而活动的意思。

这样善的概念就接近美的概念。所謂美是在事物照理想一样实現时所得到的感觉。所謂照理想一样实現，就是指这一事物发揮其自然的本性而言。所以，有如花在显示其本性时是最美丽的一样，人在显示其本性时便达到美的頂点。善就是美。例如某种行为本身即使从大的人性要求来看是沒有什么价值的，但是在这种行为眞正是出于人的天性的自然行为时就会引起一种美感，同样地，在道德上也会产生一种寬容之情。希腊人就把善和美等同相視。这种想法在柏拉图的思想中表現得最为明显。

从另外一方面来看，善的概念与实在的概念也是一致的。如前所述，一个事物的发展完成是一切实在成立的根本形式，所以无論精神、自然或宇宙，都是在这种形式上成立的。如此可見現在我們所說的作为自我的发展完成的善，就是指服从自我的实在規律而言的；也就是說同自我的眞正实在相一致的便是最高的善。那么道德的規律就将包含于实在的規律之中，善就可以用自我的实在的眞性来說明了。所謂构成判断价值的基础的內在的要求和实在的統一力实际上是一个东西，而不是两个。所以把存在和价值分开

来思考的方法，是来自把知识对象和情意对象分离开来的抽象作用，而在具体的真正实在上，这两者本来就是一个的。因此所謂求善和迁于善就等于认识自我的真。唯理論者把真和善等同相視，也含有一面的真理。然而抽象的知识和善未必一致。在这种場合，知必須意味着所謂体会。这些观点是希腊的柏拉图和印度的奥义书①的根本思想，我认为这是对善的最深刻的思想（柏拉图說，善的理想是实在的根本；中世紀的哲学里也有这种說法："一切的实在就是善"〔omne ens est bonum〕）。

第十章 人格的善

以上我先論述了善应該是什么，接着提出了善的一般概念；現在想来探討什么是人类的善，并闡明其特征。我們的意识决不是一个单純的活动，而是各种活动的綜合，这是誰也明白的事实。由此可見，我們的要求也决不是单純的，当然会有各种各样的要求。那么在这些种种要求之中，究竟滿足哪一个要求是最高的善呢？这里就产生出我們自我整体的善究竟是什么的問題。

在我們的意识現象中沒有任何一个孤立的东西，它必然是同其他事物有所联系而存在的。即使是一瞬間的意识也已经不是单純的，其中包含着复杂的因素。并且这些因素并不是相互孤立的，而是在彼此关系上具有某种意义的。不仅暫时的意识是这样組成的，一生的意识也是一个像这样的体系。所謂自我就是这种整体的統一的名称。

---

① 奥义书（Upanishad），印度"吠陀文献"中的一种，是哲学教科书和哲学討論的記录。——譯者

这样看来，我們的要求也决不会孤立地发生，而一定是在同其他的关系上发生的。很明显，我們的善，并不是指仅仅满足了某一种或暂时的要求說的，而某一个要求只有在同整体的关系上才能成为善。就像身体的善并不是身体某一局部的健康，而取决于全身的健全关系一样。所以从活动主义的观点来看，所謂善首先必須是各种活动的一致和諧或者是所謂中庸。所謂我們的良心就是和諧統一的意识作用。

和諧是善，这是柏拉图的想法。他把善比做音乐的和諧。英国的沙甫兹伯利[①]等人也持有这种想法。此外，把中庸当做善的是亚里士多德的学說；在东方，«中庸»这部书里也表現了这种思想。亚里士多德认为一切的德都存在于中庸里，例如勇气是粗暴和怯弱的中庸；节俭是吝嗇和浪费的中庸。这很像子思的思想。又如进化論的伦理学家斯宾塞[②]所說的，善是各种能力的平均，也是同样的意义。

然而只說和諧和中庸，意义还是不明确的。所謂和諧，究竟是什么意义上的和諧呢？所謂中庸，究竟是什么意义上的中庸呢？意识不是并列的活动的集聚，而是一个統一的体系，因此所謂它的和諧和中庸并不是从数量上来說的，而必須意味着体系性的秩序。那么我們精神上的各种活动的固有秩序是怎样的呢？我們的精神，在它的低的程度上也和动物的精神一样，仅仅是本能活动，即对于眼前的对象只是冲动地进行活动，完全受肉欲的支配。但是意识現象，則不管它如何单純，也一定具有观念的要求。因此，不論是怎

---

① 沙甫兹伯利伯爵（Shaftesbury, Earl of；本人名：安东尼·艾希利·庫伯〔Anthony Ashley Cooper〕，1671—1713），英国的道德哲学家。——譯者

② 斯宾塞（Herbert Spencer 1820—1903），英国資产阶級哲学家和社会学家，实证論的創始人之一，他是資本主义社会的辯护人，反对社会主义。——譯者

样本能性的意识活动，它的背后总一定潜藏着观念活动(甚至某些高級动物也一定会是这样的)。无論什么人，只要他不是白痴，就决不会满足于純粹的肉体欲望，一定有观念的欲望在他的內心深处活动。即无論什么人都抱有某种理想。守財奴見錢眼紅，也是从一种理想发生的。总之人們不是生存在肉体上，而是在观念上有其生命的。歌德在“紫罗兰”那首詩里写道，田野里的紫罗兰遭到了妙龄的牧羊姑娘的践踏，但是却得到了爱的满足。我想这是一切人类的眞实情感。因此所謂观念活动乃是精神的根本作用，我們的意识是必須受它的控制的。也就是說，去满足由观念活动而产生的要求就是我們眞正的善。那么更进一步提到观念活动的根本規律是什么呢？那就要說是理性的規律了。所謂理性規律就是說明观念与观念之間的最一般的和最根本的关系的东西，是控制观念活动的最高規律。而且所謂理性是可以控制我們精神的根本能力，理性的满足就是我們的最高的善。因此不管是什么，只要服从理的便是人們的善。犬儒学派和斯多葛学派哲学家就是这种观点的极端主张者。他們甚至于說，因此要把人心的一切其他要求都当做恶来加以排斥，只有服从理才是唯一的善。不过根据柏拉图晚年的看法和亚里士多德的学說，虽然由理性的活动产生的东西是最高的善，但由理性对其他的活动进行的控制或統御也是善。

柏拉图在他的名著《共和国》一书中就把人心的組织和国家的組织等同看待。他說，不論对于国家或个人，被理性所統御的状态就是最高的善。

如果說我們的意识是由各种能力綜合而成的，而其中之一必須控制其他的話，那么，活动主义所主张的善，就必須如前所述，是服从理性而控制其他的东西。但是我們的意识本来就是一种活动。在它的根基里，无論什么时候都只有一种力量在进行活动。即

使在知觉和冲动这种瞬間的意识活动中，也已经出現了这种力量。更进一步，在思維、想像，意志这些意识活动中，这种力量就以更加深远的形态出現。我們說服从理性，就不外是指服从这种深远的統一力。不然只是抽象地去看的单純的理性，它就像在評述唯理論时所說的那样，仅仅提供沒有任何內容的形式关系而已。这种意识的統一力决不能离开意识的內容而存在，相反，意识的內容是通过这种統一力而成立的。当然，如果把意识的內容一一分析考察时，就找不出这种統一力来了。然而它却在綜合的意识內容之上表現为儼然不可动搖的一个事实。如同画面上出現的一种理想和音乐中出現的一种感情一样，它不是可以分析理解的东西，而是可以直觉自得的东西。如果在这里把这种統一力定名为每个人的人格，那么善就在于这种人格，亦即統一力的維持发展。

这里所說的人格的力量不只是指动植物的生活力那种自然的物力，也不是指本能那种无意识的能力。本能作用是由有机体发生的一种物力。人格则与此相反，是意识的統一力。然而尽管如此，所謂人格也不是作为每个人的表面意识的中心的、非常主观的各种希望之类的东西。这些希望也許多少会表現那个人的人格，但是眞正的人格倒是出現于消灭这种希望和忘却自我的地方。虽然如此，人格也不是康德所說的那种完全离开经验內容，适用于每个人的一般的純理作用。人格必須是因各个人而具有特殊意义的东西。所謂眞正的意识統一是在我們不知不觉中自然而然地表現出来的純一无杂的作用，它是沒有知、情、意之分、沒有主客之別的独立自在的意识的本来状态。我們的眞正人格要在这种时候才整个地表現出来。因此人格既不是单純的理性，又不是欲望，更不是无意识的冲动，它恰如天才的灵感一样，是从每个人的內部直接而自发地进行活动的无限統一力（古人也說过，道不属于知或不知）。正如論

述实在时所指出的，如果把意识現象看成是唯一的实在，那么我們的人格就是宇宙統一力的显現。也就是破除了物心之别的唯一的实在根据情况以某种特殊形态的出現。

我們的善旣是这样伟大的力量的实現，所以它的要求是极其严肃的。康德也說过，我們经常怀着无限的贊美和敬畏心来看待的东西有二：一个是高悬在上的星斗灿烂的天空；另一个是內心里的道德規律。

第十一章　善行为的动机（善的形式）

綜上所述，所謂善就是滿足自我的內在要求；而自我的最大要求是意识的根本統一力、亦即人格的要求，所以滿足这种要求、即所謂人格的实現，对我們就是絕对的善。但是这种人格的要求一方面是意识的統一力，同时又是实在的根基里面的无限統一力的表現。所謂实現我們的人格就是指这种力量的合一而言。如果认为善是这种东西，我想就可以由此而确定善行为是什么行为了。

根据上述的看法，首先可以明白善行为就是一切以人格为目的的行为。人格是一切价値的根本，宇宙間只有人格具有絕对的价値。我們本来就有各种要求，旣有肉体上的欲望，也有精神上的欲望；从而一定会有財富、权力以及知识、艺术等各种可貴的东西。但是无論是多么强大的要求或高尙的要求，如果离开了人格的要求，便沒有任何价値；只有作为人格要求的一部分或者手段时才有价値。富貴、权力、健康、技能、学识等本身并不是善，如果违反人格要求时反而会成为恶。因此所謂絕对的善行必須以人格的实現本身为目的，即必須是为了意识統一本身而活动的行为。

按照康德的看法，物是由外部来确定它的价值的，所以它的价值是相对的；但是我們的意志是自己确定价值的，因此人格也就有着絕对的价值。康德的主张正如大家所知道的，要人們尊敬自己和别人的人格，把它当做目的本身 (end in itself) 看待，而千万不可当做手段来利用。

那么所謂眞正以人格本身为目的的善行为必須是什么样的行为呢？要想回答这个問題，就一定要論述人格活动的客观內容，并闡明行为的目的。現在先来談談善行为中的主观性质，即其动机。所謂善行为必須是从自我的內在必然产生出来的行为。以前也曾說过，我們的整个人格的要求只有在我們尙未进行思考分析、处于直接经验状态下才能自觉到的。所謂人格就是在这种情况下从內心深处出現，逐漸包含整个心灵的一种內在要求的声音。所謂以人格本身为目的的善行必須是服从这种要求的行为。违背了它就等于否定自我的人格。所謂至誠是善行不能缺少的重要条件。耶穌也說，只有像天眞烂漫的嬰儿一般的人才能进入天堂。所謂至誠的善，并不是因为通过它产生出的結果才成为善，它本身就是善。我們說欺人者恶，与其說是因为由此产生的結果，毋宁說是因为欺人者欺騙自己，否定了自己的人格的緣故。

所謂自己的內在必然或天眞的要求，往往难免遭受誤解。有人认为天眞就是放纵不拘，对社会紀律不聞不問和对自己的情欲不加約束。然而人格的內在必然，即所謂至誠，是建立在知、情、意合一之上的要求，并不意味着违反知识的判断和人情的要求而单純地服从盲目的冲动。只有充分发揮自己的知和情以后，才能出現眞正的人格的要求，即至誠。只有在自我的全部力量用尽，自我的意识消失殆尽和自我已经不能意识自我的时候，才能看到眞正的人格的活动。試就美术作品来看。画家的眞正人格、即創造力要

在什么場合才出現呢？ 当画家还在意识上进行各种构思的阶段，并不能眞正看到画家的人格。只有在他经过多年的苦心钻研，达到技艺純熟、意到笔随的境地时才能看到他的人格。道德上的人格的表現也是这样。所謂表現人格，并不是随从一时的情欲，而是服从最严肃的內在的要求。这与放纵懦弱恰恰相反，是一种艰难困苦的事业。

所謂服从自己的眞摯的內在要求，即所謂实現自我的眞正人格，并不意味着要树立与客观相对立的主观，或使外界事物服从自我。而是意味着当自我的主观空想消磨殆尽，完全与外物相一致的时候，才能满足自我的眞正要求，看見眞正的自我。从另一方面来看，也可以說每个人的客观世界就是各人的人格的反映。不，每个人的眞正的自我只能是出現于各人面前的独立自在的实在的体系本身。因此无論什么人，他的最眞摯的要求必須始終与他所見到的客观世界的理想相一致。例如无論多么私欲冲心的人，只要他还多少有些同情心，他的最大要求大約就一定是在自己得到满足之后也給別人以满足。如果說自己的要求不只限于肉体的欲望，而且也包括理想的要求的話，那就必須承认这点。私欲的程度越深，就越会因为妨碍別人的私欲而內心感到不少苦悶。反之，倒是沒有私欲的人，才能心安理得地破除別人的私欲。由此可見，所謂满足自我的最大要求和实現自我，便是实現自我的客观理想，亦即与客观臻于一致。从这一点上来看，可以說善行为一定就是爱。所謂爱就是自他完全一致的感情，是主客合一的感情。不仅人与人的場合如此，画家对自然的場合也是爱。

柏拉图在他的名著《会飲篇》里說，爱是残缺的东西企图恢复它原来的完整状态之情。

但如更进一步来思考一下，所謂眞正的善行，既不是使客观服

从主观，也不是主观服从客观。只有达到主客相沒、物我相忘、天地間只有一个实在的活动时才能达到善行的頂峰。不管物推动我也好，我推动物也好；也不管是雪舟[①]描繪自然，还是自然通过雪舟来描繪自我，本来物和我就是沒有区别的，我們旣可以說客观世界是自我的反映，同样地也可以說自我是客观世界的反映。离开我所看到的世界便沒有我[②]。这是天地同根，万物一体。古代印度的賢人把它說成："那就是你"(Tat twam asi)，圣保罗[③]也說："現在活着的，不再是我，而是基督在我里面活着"[④]，孔子則說："从心所欲不踰矩"。

第十二章　善行为的目的(善的內容)

关于說明以人格本身为目的的善行为，首先已经談到，所謂善行为必須是从什么动机出发的行为。以下想来論述它是具有什么目的的行为。善行为也并不只是意识內部的事，而是以在事实上产生某种客观結果为目的的动作，所以我們現在一定要来闡明这个目的的具体內容。以前所論述的是所謂善的形式，現在要談的是善的內容。

人格是意识的統一力，又是实在的統一力，它首先实現在我們个人身上。在我們的意识的根基里有着不可分析的个性。一切意识活动都是个性的表現。每个人的知识、感情、意志都具有这个人

① 雪舟(1420—1506)日本室町时代后期的名画家，一般称为雪舟等楊。——譯者

② 参看本书«实在»編，第9章"精神"。

③ 圣保罗(Saint Paul，死于公元67年？)，基督的使徒，«新約全书»中"加拉太书"的作者。——譯者

④ "加拉太书"，第二章，二〇。

的特有性质。不仅意识現象，就是每个人的容貌、言語、举止上也显示着个性。人像画所要表現的其实就是这种个性。这种个性从人一生下来就开始活动，一直到死亡为止，经历种种经验和境遇而有种种发展。科学家认为它起源于脑的素质，但是有如我经常談过的那样，我认为它是实在的无限統一力的表現。因此，我們首先就应当把这种个性的实現当作目的。也就是說这是最直接的善。当然健康和知识之类的东西本来是可貴的。然而健康和知识本身并不是善。我們不能仅仅以此为满足。在个人身上，能够导致絕对满足的就是自我个性的实現。即在实践上发揮别人所不能模仿的自己的特点。无論是誰，不管他的天賦和境遇如何，都能够发揮个性。正如每个人的面貌都不相同一样，每个人都具有别人所不能模仿的独一无二的特点。而这种特点的实現則是給予每个人以无上的满足和促使宇宙进化所不能缺少的一种因素。世人从来不大重視个人的善。但是我却认为个人的善是最重要的，是其它一切善的基础。眞正的伟人并不是因为他作的事业伟大才成其为伟大，而是因为他发揮了强大的个性。登高一呼，其声达于远处，这不是因为声音大，而是因为站的地方高。我认为能够充分发揮自己的特点的人，要比那些忘掉自己的本分，专門为他人奔走的人更为伟大。

然而我在这里所說的个人的善是与私利私欲不能同日而語的。必須把个人主义和利己主义严格地区别开来。利己主义是以自己的快乐为目的的，也就是所謂任性。个人主义则同它恰恰相反。每个人逞纵自己的物质欲望，反而是消灭个性。以猪为例，不管有多少只，在它們之間是沒有个性的。此外有人似乎把个人主义和集体主义說成是相反的，我却认为这两者是一致的。只有生活在一个社会里的每个人都能充分地活动，分别发揮他們的天才，社

会才能进步。忽視个人的社会决不能說是健全的社会。

个人的善所最需要的德是强盛的意志。易卜生[①]写的白朗特那样的人便是个人道德方面的理想人物。与此相反，意志薄弱和虚荣心則是最令人厌弃的恶（都是由于失去自尊心而产生的）。此外对个人犯罪最大者就是极端失望而自杀的人。

如上所述，眞正的个人主义絕对不应受到責难，也不是与社会相冲突的。但是我們所謂每个人的个性是否就是各自独立和互不相关的实在呢？或者是說，在我們的个人的根基里有社会的自我存在，而我們个人就是社会的自我的表現呢？如果是前者，那么个人的善就必須是我們的最高的善。如果是后者，就必須承认我們还有更大的社会的善。我认为亚里士多德在他的《政治学》一书的开头所写的“人是社会的动物”这句話是不可动搖的眞理。从今天的生理学上来看，我們的肉体已经不是个人的东西。我們的肉体起源于祖先的細胞。我們同我們的子孙一样，都是由于同一細胞的分裂而产生的。一切种类的生物都可以看成是同一生物。生物学家說今天的生物不死。就意识生活来看，也是这样。在人类过着共同生活的地方，一定有統一每个人的意识的社会意识。語言、风俗、习慣、制度、法律、宗教、文学等都是这种社会意识的現象。我們的个人意识就是在这里面发生和养成的，而且不过是构成这个巨大意识的一个細胞。无論知识、道德或是兴趣，都具有社会的意义。即使是最普遍的学問，也离不开社会的传統（今天各国都有所謂学风这种东西，其原因就在这里）。所謂个人的特性只是在这种社会意识的基础上出現的形形色色的变化而已。不管多么出类拔萃的天才，也无法脫离这种社会意识的范围。相反地却可以說他

---

① 易卜生（Henrik Ibsen，1828—1906），挪威最杰出的戏剧作家、詩人。白朗特是他1866年写的詩剧《白朗特》里的人物。——譯者

是发揮了社会意识的深远意义的人（耶穌对犹太教的关系即其一例)。只有狂人的意识才眞正与社会意识完全无关。

誰也不能否认上述这些事实。但是由于这种共同意识与个人意识是在同一意义上存在的，是否就可以把它們看成一个人格呢？对于这个問題却有許多爭論。赫夫丁等人否认統一意识的实在。赫夫丁說，森林是树的集聚，把它分析开来便沒有所謂森林；社会也是个人的集聚，在个人之外并沒有所謂社会这种独立的存在①。但是不能因为分析后統一不实在，所以就认为沒有統一。把个人的意识，分析开来，也不会发現另外所謂統一的自己。不过，由于在統一之上有一种特点，而且必須把各种現象看成是通过这种統一而成立的，所以才把它看成是一个活的实在。根据同样的理由，也可以把社会意识看成是一个活的实在。社会意识也和个人意识一样是旣有中心、又有联系的完整体系。只是在个人意识方面有肉体这样一个基础。虽然这是与社会意识不同之处，但脑这种东西也絕对不是单純的物体，而是細胞的集合。这与社会是由个人这种細胞組成的情况并无相异之处。

如上所述，有了所謂社会意识，我們个人的意识又是它的一部分，所以我們的要求大部分都是社会性的。如果从我們的欲望中除去他爱的因素，就几乎空无一物。关于这点，只要看到我們的生命欲的主要原因也在于他爱，就可以明白了。因此与其說是我們由于自己的滿足而滿足，毋宁說是由于自己所爱的东西以及自己所属的社会的滿足而滿足。本来，我們自我的中心就不只存在于个体之中。如母亲的自我在孩子之中，忠臣的自我在君主之中。随着自我的人格越来越伟大，自我的要求也越来越成为社会性的要求。

① 赫夫丁：«伦理学»(Höffding, Ethik.)，第157頁。

以下簡单談談社会的善的阶段。在社会的意识中有各种阶段。其中最小而直接的是家庭，家庭可以說是我們的人格向社会发展的最初阶段。男女結合，組成一个家庭，其目的不只是为了遺留子孙后代，而具有更加深远的精神上的（道德上的）目的。柏拉图的《会飲篇》中有这样一段話：男女本系一体，但是被神分割，所以至今还是相互爱慕的。这是饒有风趣的想法。如果从人类这个典型来看，男女个人都不是完整的人，只有男女結合起来，才能成为一个完整的人。奥托·魏宁格尔[①]說，无論在肉体上或精神上，人都是由男性因素和女性因素結合而成的；两性相爱就是这两种因素为了結合起来成为一个完整的人。男子的性格不是人类的完整典型，同样，女子的性格也不是完整的典型。只有男女两性互相补充，才能发展为完整的人格。

然而我們的社会意识的发展并不局限于家庭那样的小团体里面。我們的一切精神的或物质的生活都可以在各种社会团体里面获得发展。从家庭推而广之，統一我們的全部意识活动，并且可以当做一个人格的表現来看的便是国家。关于国家的目的，其說不一。有人把国家的本体放在主权的威力上，认为其目的只是为了对外防御敌人和对内保护国民的生命财产（叔本华、泰恩[②]、霍布士等属于这派）。又有人把国家的本体放在个人上，认为其目的只是为了調整个人的人格的发展（这是卢梭[③]等人的学說）。然而国

① 奥托·魏宁格尔（Otto Weininger, 1880—1903年），奥地利的思想家。——譯者

② 泰恩（Hippolyte Adolphe Taine, 1828—1893年），法国資产阶級文学家、艺术家、哲学家。实证主义的继承者。——譯者

③ 卢梭（J. J. Rousseau, 1712—1778），杰出的法国启蒙运动者、民主主义者和思想家。——譯者

家的眞正目的并不是第一种論点所說的那种物质的或消极的东西，也不是像第二种論点所說的那样个人的人格是国家的基础。相反，我們个人是作为一个社会的細胞发展起来的。国家的本体乃是作为我們精神的根基的共同意识的表現。我們可以在国家里面获得人格的巨大发展。国家是一个統一的人格，而国家的制度、法律就是这种共同意识的意志的表現（古代的柏拉图、亚里士多德和近代的黑格尔都主张这种学說）。我們所以为国家的效力就是为了爭取伟大人格的发展与完成。至于国家懲罰人，則不是为了报复，也不是为了社会安宁，而是因为人格有着不可侵犯的尊严。

在今天，国家虽然是統一的共同意识的最伟大的表現，但我們的人格的表現却不能停留在这里，它还有更大的要求。那就是把全人类結成一体的人类社会的团結。这种理想已经出現在圣保罗的基督教和斯多葛派的学說中。但是，这种理想是不容易实現的。直到今天还是武装的和平的时代。

試远从历史的黎明期开始追溯人类发展的足迹，就可以看出所謂国家并不是人类的最終目的。人类的发展具有一貫的意义和目的，国家似乎是为了滿足其一部分的使命而兴亡盛衰的（世界史就是黑格尔所說的世界精神的发展）。但是眞正的世界主义并不是說各个国家都沒有了，而意味着各个国家越来越强盛，分别发揮其特征，以貢献于世界的历史。

第十三章　完整的善行

一言以蔽之，所謂善就是人格的实現。如果从它的內部来看，就是眞摯的要求的滿足、即意识的統一，而最后必須达到自他相

忘、主客相沒的境地。如果从表現在外面的事实来看，則小自个性的发展开始，进而至于人类一般的統一的发展，終于达到其頂峰。由于有这两种見解，便有必要来說明一个更加重要的問題：在內部导致巨大滿足的东西是否一定在事实上也是可称为大的善呢？也就是說对于善的两种解释是否经常一致呢？

首先从前面叙述过的实在論来推論，可以断言，这两种見解是絕对不会相互矛盾冲突的。現象本来就沒有內外之分。所謂主观的意识或客观的实在只是从不同的方面去观察的同一現象，因此具体地說，只有一个事实。正如我們所一再指出，旣可以說世界是通过自我的意识統一而成立的，也可以說自我是实在的某种特殊的小体系。如同佛教的根本思想一样，自我和宇宙有着同一根基，不，簡直就是同一事物。因此在我們自己的內心里，在知识上作为无限的眞理、在感情上作为无限的美、在意志上作为无限的善，都能感到实在的无限的意义。我們认识实在，并不是认识自我以外的东西，而是认识自我本身。实在的眞善美必須就是自我的眞善美。如果是这样，也許会产生这种疑問：在这个世界上为什么会有伪丑恶呢？我們如果深思一下，就可以看到，世界上旣沒有絕对的眞善美，也沒有絕对的伪丑恶。伪丑恶始終表現在抽象地看事物的一面而不知其全貌，从而偏于一方，而与整体的統一相背馳。（如在实在編第五章中所指出的，从一方面看来，伪丑恶是实在的成立所不可缺少的，是从所謂对立的原理产生的）。

根据奥古斯丁的說法，世界上原来沒有恶，神所創造的自然都是善，只有缺乏本质才是恶。他又說，神像美丽的詩篇一样，用对立裝飾了世界；就像阴影可以增加繪画的美一样，在达观的时候，就可以感到世界带有罪恶，倒是美的。

今試設想善的事实和善的要求相冲突的場合，就可以看出两

种情况。一种是某一行为在事实上是善，其动机却不是善；另一种则动机虽然是善，而事实却不是善。先就第一种情况来看，如果內在的动机是私利私欲的話，即使外面的事实符合善的目的，大約也决不能說它是以实现人格为目的的善行。我們有时候也会贊美这种行为，但这决不是从道德观点出发，而只是从功利观点出发的。如果从道德观点来看，这种行为却比那种尽管是愚蠢的、但却尽到自己的至誠的行为更为低劣。也許有人說，即使不是从純粹的善的动机出发，只要是有利于多数人的行为，也要比一个人洁身自好的善行为好。但是所謂有利于人的說法有各种不同的意义。如果說只是提供物质上的利益，则如将这种利益用在好的目的上便成为善，用在坏的目的上却反而会助长恶。另一方面，如果从有利于所謂世道人心，即眞正在道德上有所裨益的意义来看，这种行为如果不是內在的眞正的善行，那就不过是促进善行的手段，而不是善行本身；即使眞正的善行本身再小，它也不能与之相提并論。以下談談第二种情况。也有这样的事情：即纵然动机是好的，而在事实上却不一定能称之为善的。人們常說个人的至誠往往与人类一般的最高的善有矛盾。但是我认为这样說的人对至誠这个名詞的理解是不正确的。如果眞把至誠这个名詞用在整个精神的最深的要求这种意义上的話，我认为这些人所說的几乎就不是事实。我們的眞摯要求并不是我們做作出来的，而是自然的事实。正如眞和美在人心的深处含有一般性的因素一样，善也含有一般性的因素。又如对世道人心深感厌煩以后的浮士德[①]深夜在野外散步，并寂寞凄凉地回到书斋时那样，人們在夜深人靜、心平气和的时候，这种感情便

① 浮士德(Faust)，十六世紀德国的传說性人物，是歌德《浮士德》一书中的主人翁。——譯者

会自发地活动起来①。我认为如果有人和我們的意识根基完全不同，那就另当別論，但只要他們多少还具备着一切人所共有的理性，那么他們的想法和欲望就一定会和我們的相同。当然，人类最大的要求有时也許会停留在可能性上，而不成为現实来进行活动。不过这时候并不是沒有要求，而是要求受到了蒙蔽，以致自己不知道眞正的自我。

根据上述理由，我认为我們的最深远的要求和最大的目的自然是一致的。我們在內心鍛炼自己，达到自我的实体，同时在外部又产生对人类集体的爱，以符合最高的善的目的；这就叫做完全的眞正的善行。这种完全的善行，一方面看来似乎是非常艰巨的，但从另一方面来看，又是任何人都应該能够做到的。道德不能求諸自己之外，只可以在自己內部去找。世人往往把善的本质与其外貌相混淆，因而认为如果不是什么世界規模的人类事业，便算不了最大的善。但是事业的种类是根据那个人的能力和境遇而定的，不是誰都能够做同样的事业。然而不管事业如何不同，我們却可以用同样的精神去工作。无論多么小的事业，如果这个人能够始終以对人类集体的爱情去工作，就应該說他是正在实現伟大的人类人格的人。拉菲尔②的高尙优美的性格也許可以从圣母画像上得到最适宜的实现的材料，其实不仅圣母画像，就是所有拉菲尔創作的画都能显示出他的性格。即使拉菲尔与米盖兰杰罗③选择了同一画题，但还是拉菲尔显示拉菲尔的性格，米盖兰杰罗显示米盖兰

① 歌德:«浮士德»,第一部，"书斋"(Goethe, Faust, Erster Teil, Studierzimmer。)

② 拉菲尔 (Raphaei Santi, 1483—1520),意大利文艺复兴时期的画家。——譯者

③ 米盖兰杰罗(Michelangelo Buonarroti, 1475—1564),意大利雕刻家、画家、建筑家兼詩人。——譯者

杰罗的性格。美术与道德的本体在于精神，而不存在于外界的事物。

最后再說几句。虽然从学术上来解释善，可以有許多种說法，但实际上眞正的善只有一个，就是认识眞正的自我。我們的眞正的自我是宇宙的本体，如能认识眞正的自我，那就不但符合人类一般的善，而且会与宇宙的本体融合并与神意暗相符合。实际上这就是宗教和道德的眞意。而眞正的认识自我以及符合神意的方法只在于自己体会主客合一这种力量。并且要体会这种力量，就必須根除我們的这个伪我，一度抛开这个世界上的欲望死去而后复生(如同穆罕默德所說的那样，天国存在于宝剑的影子里)。要能够这样，才能眞正达到主客合一的境地。这就是宗教、道德和美术的最高境界。这在基督教里叫做“再生”，在佛教里叫做“見性”。据說从前罗馬教皇貝納蒂克图斯十一世叫乔多① 画一张足以显示画家才能的作品給他看，而乔多只給他画了一个圓圈。我們必須在道德上获得乔多的这个圓圈。

① 乔多(Giotto di Bondone, 1266—1337)，意大利画家。——譯者

第四編 宗教

第一章 宗教的要求

宗教的要求就是对自我的要求，也就是关于自我的生命的要求。我們一方面知道自我是相对有限的，同时又想同絕对无限的力量結合，以求由此获得永远的眞正生命，这就是宗教的要求。正如圣保罗所說的，“現在活着的，不再是我，而是基督在我里面活着”那样，要把一切肉体生命都釘在十字架上，只希望依靠神来活下去的那种感情。眞正的宗教是为了寻求自我的轉变和生命的革新。基督手执十字架說，“不与我一伙的，就是敌我的”①，可見一个人只要还有一点点相信自己的念头时，就不能說他抱有眞正的宗教心。

为了今世的利益而向神祈祷的固不待說，就是专以来生为目的而念佛的也不是眞正的宗教心。因此«叹异鈔»②里也写道：“在自己的心里一心祈求往生的念佛，只是为己的修行”。基督教也认为那种只求神助，惧怕神罰的不是眞正的基督教。这些都不过是利己心的变形而已。不但如此，現在有許多人說宗教的目的是求自己安心，我想这种說法恐怕也是錯誤的。正因为有这种想法，所以进取活动的气象就为之削弱，竟至认为过寡欲无忧的消极生活才是获得宗教的眞意。我們不是为了自己的安心而寻求宗教的，安

---

① «新約全书»“路加福音”，第十一章，第二三、二四节。——譯者

② «叹异鈔»是記述日本佛教的眞宗派祖师亲鸞的談話录。——譯者

心不过是由宗教产生出来的結果。宗教的要求是我們欲罢不能的巨大的生命的要求，是严肃的意志的要求。宗教是人生的目的本身，决不应該把它当做别的手段。

如果按照意志主义心理学家的說法，意志是精神的根本作用、一切精神現象都成为意志的形态的話，我們的精神就是欲望的体系，作为这个体系中心的最有力的欲望便是我們自己。而且通过这个中心对一切进行統一，即維持和发展自己，就是我們的精神的生命。在这种統一活动还在进行的期間我們是活着的，但在这种統一一旦遭到破坏时，即使肉体还活着，精神也如同死亡了。那么，我們果眞能够以个人的欲望为中心而对一切进行統一嗎？即个人的生命果眞能够无止境地維持发展下去嗎？世界不是为个人創造的，个人的欲望也并非人生最大的欲望。个人的生命一定会在外界同世界相冲突，在內部自己陷于矛盾。因此我們就必須要寻求更大的生命，即必須根据意识中心的变迁而寻求更大的統一。这种要求在一切我們的共同精神发生时也可以見到，但唯有宗教的要求是这样要求的极点。当我們企图对着客观世界树立主觀的自我，并通过它来統一前者的时候，不管主观的自我有多么大，它的統一仍然不免是相对的。只有完全抛弃主观的統一，使它与客观的統一相一致，才能获得絕对的統一。

本来，所謂意识的統一是意识成立的重要条件及其根本要求。沒有統一的意识，就等于沒有意识。意识能够通过內容的对立而成立，其內容越是繁杂，一方面就更加要求大的統一。这种統一的极点就是我們所謂客观的实在，这种統一在主客合一的时候就达到頂峰。所謂客观的实在也不是离开主观意识而另外存在的，而是指意识統一的結果，想怀疑也无法怀疑，想寻求也再无法寻求的东西。并且，这种意识統一的頂点、即所謂主客合一的状态，不仅

是意识的根本要求，实际上又是意识的本来状态。正如孔狄亚克[①]所說的那样，我們最初看見光的时候，与其說是看它，毋宁說我就是光本身。对嬰儿来說，一切最初的感觉必然就是宇宙本身。在这种境界里面，主客还沒有分离，而是物我一体，只有一个事实。由于我和物成为一体，就再沒有必須寻求的眞理和非滿足不可的欲望，所謂人和神共在，所謂伊甸乐园大約就是指这种境界而言。然而随着意识的分化发展，主客相互对立、物我也相背馳，于是人生就发生欲求和苦恼，人离开了神，乐园的門便永远对亚当的子孙們封鎖起来了。但是不管意识如何分化发展，終究不能离开主客合一的統一，而我們是一直在知识上和意志上寻求着这种統一的。意识的分化发展是統一的另一面，仍然是意识成立的重要条件。意识的分化发展反而要求更大的統一。应該說这种統一其实就是意识的开始，也是意识的終結。宗教的要求就是在这个意义上的意识統一的要求，同时又是同宇宙相合一的要求。

由此可見，宗教的要求是人心的最深最大的要求。我們具有各种肉体上的要求和精神上的要求。但这些都只是自我的局部要求，唯有宗教才是自我本身的解决。我們在知识上和意志上寻求意识的統一与主客的合一，但是这仍不过是半面的統一，而宗教則是寻求在这些統一背后的最深刻的統一，寻求知意未分以前的統一。我們的一切要求都是从宗教的要求分化出来的，因而也可以說是它的发展結果的归宿。当人們知识未开的时候，人們都是信仰宗教的，一俟达到学問道德的頂点，又要归依宗教。社会上往往有人問为什么宗教是必要的。这个問題同为什么需要活着的問題是一样的。宗教不是离开自己的生命而存在的，它的要求就是生

① 孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac, 1715—1780），法国哲学家。——譯者

命本身的要求，因此提出这样的問題就是表示不认眞对待自己的生活。想认眞地思考和认眞地生活的人，一定不能不感到热烈的宗教要求的。

第二章　宗教的本质

宗教是神与人的关系。人們可能对神有各种看法，但我认为把它看做宇宙的根本是最恰当的，而所謂人就是指我們的个人的意识。由于对这二者的关系的看法就創立了各种宗教。那么究竟什么样的关系才是眞正的宗教关系呢　如果有人說神与我在根基上有本质的不同，而神只是超过人类的伟大力量的話，我們就絲毫不能从它那里发現宗教的动机。也許有人因为害怕神而服从它的命令，也許有人为求福而媚神。这些行为都不过是从利己心产生的。本质不同的事物的相互关系，除了利己心之外是不能成立的。史密斯①也曾說过，宗教并不是因为害怕不可知的力量而发生的，而是由于敬爱与自己有血統关系的神而发生的；并且宗教不是个人对于超自然力的随心所欲的关系，而是每一个社会的成員同維持那个社会的安宁秩序的力量之間的共同关系。在一切宗教的根本上必須有神人性质相同的关系，即必須有父子的关系。但是单純地把神和人的利害等同起来，說神能援助我們和保护我們，那还不是眞正的宗教。神是宇宙的根本，同时又必須是我們人类的根本，我們皈依于神就是皈依于我們的根本。并且神是万物的目的，即必須又是人的目的，人从各种神那里发現自己眞正的目的。如同手足是人

① 史密斯(Robertson Smith，1846—1894)，苏格兰神学家。——譯者

的东西那样，人就是神的东西。所以我們皈依于神，虽然从一方面看来似乎是丧失了自己，但从另一方面看来却是得到自己。耶穌說，凡是要拯救自己的生命的人，一定会丧失生命；凡是为我和福音丧失生命的人，生命一定能够得救。① 这是宗教的最純真的东西。真正的宗教中的神人关系必須是这样的。我們祈祷神并感謝神，并不是为了自己的存在，而是祈祷自己能够皈依到作为自己本来家乡的神去，同时又对自己的皈依于神表示感謝。并且所謂神爱人也不是要賜給人今世的幸福，而是使人皈依自己。神是生命的源泉，我只是因神而生。正是相信这个道理，宗教才充滿生命和产生真正的虔誠的信念。只說断念或听任，也还沒有超脫自己的气味，还不能說是真正的虔誠信念。“从神那里发現真正的自我”这句話也許会被认为是看重了自己，但恰恰相反，这正是真正舍己崇神之道。

所謂神人性质相同和人皈其本于神，这是一切宗教的根本思想。只有基于这种思想的，我认为，才能称为真正的宗教。但是即使在这种思想的基础上，也能在神人的关系上产生各种不同的看法。有人认为神是超越宇宙之外的，从外部来支配世界，因而对人也是从外部来进行活动的；也有人认为神是內在的，人是神的一部分，因而神是从內面来对人进行活动的。前者是所謂有神論(theism)的看法，后者是所謂泛神論(pantheism)的看法。泛神論的那种看法也許是合理的，但有許多宗教家反对。他們认为把神与自然等同相視是抹煞神的人格性，又将万物看做神的变形，则不仅丧失神的超越性和損伤它的尊严，而且会产生万恶之源也应該归之于神这种錯誤的結論。但如仔細加以思考，就会知道，并不能說

① 参看《新約全书》“馬可福音”，第8章，第35节。——譯者

泛神論的思想一定有这些缺点，也不能說有神論一定沒有这些缺点。即使把神与实在的实体等同相視，但如认为实在的根本是精神性的，那就未必会丧失神的人格性。而且任何泛神論也不认为每个事物本身全都就是神。斯宾諾莎哲学上也說万物是神的“众相”(modes)。并且在有神論中，神的全知全能与这个世界上的恶的存在也不能轻易調和。这个問題在中世紀哲学上确实是使許多人感到头痛的。

所謂有超越一切的神和神能从外部来支配世界这种看法不仅与我們的理性相矛盾，而且从这种看法产生的宗教并不能說是最深刻的宗教。我們能够作为神意来认识的事物，只有自然的法則，此外并沒有可以叫做“神的启示”那样的东西。当然神是莫測的，我們所认识的恐怕只是它的一部分。不过，即使另外有所謂神的启示，我們也不能认识它，并且如有与此相反的神的启示，那反而表示出神的矛盾。我們信仰耶穌的神性，是因为他的一生包含着最深刻的人生眞理的緣故。我們的所謂神，必須是天地由之而定位，万物由之而生育的这种宇宙的內在統一力。此外就再沒有可以称之为神的了。如果說神是人格性的，就必須是意味着在这种实在的根本上直接认识到它的人格的意义。至于此所謂超自然的等等說法，不是根据历史上的传說，就只是自己的主观空想。又我們只有在这个自然的根基里和自己的根基里直接看到神，才能感到神的无限的溫暖，才能够达到我因神而生的这种宗教的眞諦。也只有从这里才能产生眞正敬爱神的心情。所謂“爱”是两个人格合而为一之謂；所謂“敬”是部分的人格对全人格发生的感情。在敬爱的根基里必須有人格的統一。因此敬爱的心情不仅发生于人与人之間，而且也出現于自己的意识之內。正如我們昨天和今天的不同意识具有同一意识中心，所以才充滿着自敬自爱的心情，同样地我們敬神

爱神也必須是因为与神有同一的根基的原故。也就是必須因为我們的精神是神的意识的一部分的原故。当然神与人有同一精神的根基，也正如有同一思想的两个人的精神是相互独立的那样，可以认为神与人是相互独立的。可是这是从肉体方面来看，在时間及空間上对精神加以区别的。从精神方面来看，則具有同一根基的东西便是同一的精神。正如我們每日变化的意识因有同一的統一而能显示同一的精神一样，我們的精神也必須与神同为一体。这样，所謂"我因神而生"的說法才不仅是比喻，又会是事实了(威斯德克德主教也在給"約翰福音"第十七章，第二十一节[①]所作的注解中說，所謂信者的一致，不只是目的感情等道义上的合一〔moral unity〕，而是生命的合一〔vital unity〕)。

这样，最深刻的宗教就能够成立在神人一体上，而宗教的眞意即在于获得这个神人合一的意义。也就是我們要在意识的根基里体验到破除自我意识而活动的堂堂的宇宙精神。所謂信念不是能够通过传說和理論从外部获得的，而是应該从內部磨炼出来的。像柏姆所說的那样，我們通过最深厚的"內生" (die innerste Geburt)而达到神。我們在这个內在的再生上直接看到神和信仰神，同时在这里发現自己的眞生命和感到无限的力量。所謂信念并不是单純的知识，而是在这种意义上的直观，同时又是活力。在我們所有的精神活动的根基里有一个統一力在进行活动，这就叫做我們的自我，又叫做"人格"。不仅是欲望，就是知识这种最富于客观性的东西也无不带有这种統一力，即无不带有各人的人格色彩。知识也好，欲望也好，都是通过这个力量而成立的。所謂信念就是这种超越知识的統一力。因此与其說信念是由知识和意志支撑的，倒

---

① 該节原文是："使他們都合而为一；正如你父在我里面，我在你里面，使他們也在我們里面，叫世人可以信你差了我来。"——譯者

不如說知识和意志是由信念支撑的。信念在这种意义上是神秘的。可是我們說信念是神秘的,并不是与知识相反的意思;如果信念与知识相冲突,就不能以之作为生命的根本了。当我們竭尽知意以后,便从內心得到欲不信而不可能不信的信念。

第三章 神

所謂"神"是指这个宇宙的根本而言。如上所述,我不把神看做是超越宇宙之外的造物者,而直接认为是这个实在的根基。神与宇宙的关系不是艺术家与其作品那样的关系,而是实体与現象的关系。宇宙不是神的創造物,而是神的"表現"(manifestation)。外自日月星辰的运行,內至人心的微妙动靜,无一不是神的表現,我們在这些事物的根基里能够一一感受神的灵光。

正如牛頓和开普勒① 由于看到天体运行的井井有条而激起虔誠的心情,我們对于自然現象研究越深,就越能够认识在它的背后有一个統一力在进行支配。所謂科学的进步无非就是指这种知识的統一而言。这样如同外面承认在自然的根基里有一个統一力的支配一样,內面必須承认在人心的根基里也有一个統一力的支配。人心虽然千变万化,几乎好像是不定的,但是当对它加以全般观察时,則无論东西古今,似乎都有一种伟大的統一力在支配着。更进一步想时,自然与精神不是完全无关的,彼此有着密切的联系。于是,我們不能不考虑这两者的統一,即在这两者的根基里必須有更大的唯一的統一力。无論哲学或科学都沒有不承认这个統一的。

① 开普勒(J. Kepler, 1571—1630),德国杰出的天文学家、物理学家。——譯者

并且这个統一就是神。当然，如果像唯物主义者和一般科学家那样认为物体是唯一的实在，万物只是服从物力的規律的东西，那就不能設想神这种东西了。但是实在的眞象果眞是这样的嗎？

如我在前面論述"实在"时所指出的，即使說是物体，也不是說能够离开我們的意识現象而另外认识独立的实在。我們得到的直接经验的事实只有这个意识現象。无論空間、时間和物力，都不过是为了統一說明这个事实而設立的概念。像物理学家所說的那种一切除去我們的个性的所謂純物质都是离具体事实最远的抽象概念。越是接近具体的事实，就越成为个性的。最具体的事实就最是个性的。因此，原始的說明，像神話那样总是拟人性的，但是随着純知识的进步就越来越成为一般性的和抽象性的，最后便产生純物质这样的概念。但是这样的說明是极为表面的，而且是肤浅的，同时不要忘記，在这种說明的背后也潛藏着我們的主观的統一。最根本性的說明一定要回到自我身上。說明宇宙的訣窍就在于这个自我。想通过物体来說明精神，这应該說是本末倒置的。

牛頓和开普勒看到自然現象而感到井井有条的，其实不过是我們的意识現象井井有条而已。意识都是由于統一而成立的。并且这个所謂統一，小則始于每个人每天的意识間的統一，大則达到把全人类的意识結合起来的宇宙的意识統一（把意识統一局限于个人的意识之內，只是加在純粹经验上的独断而已）。所謂自然界就是通过这种超个人的統一而形成的一个意识的体系。我們通过个人的主观来統一自己的经验，再通过超个人的主观来統一每个人的经验，自然界即作为这个超个人的主观的对象而产生。罗依士[1] 也說过，自然的存在是与我們相信人类同胞的存在这种信

[1] 罗依士(Josiah Royce, 1855—1916)，美国唯心主义哲学家。——譯者

仰相結合的。[1]因此所謂自然界的統一毕竟只是意识統一的一种。本来并不存在精神与自然两种实在，这两者的区别只是从对同一实在的看法不同产生的。在直接经验的事实上沒有主客的对立，也沒有精神与物体的区别，物即心、心即物，只有一个現实。只有当这种实在的体系发生冲突时，即从另一方面来看，只有在它的发展时才能出現主客的对立。換句話說，就是在知觉的連续上并无主客之别，只是通过反省才发生这个对立。在实在体系发生冲突时，它的統一作用的方面被认为是精神，把精神作为对象而与它对抗的方面就被认为是自然。但是所謂客观的自然，实际上也不能离开主观的統一而存在；說是主观的統一，也不会有統一的对象或无內容的統一。两者都是同一种的实在，只是統一的形式不同而已。而且，偏于任何一方的就是抽象的和不完全的实在。这种实在在两者合一的时候才成为完全的具体的实在。所謂精神与自然的統一，不是把两种体系統一起来，而是指它們本来处于同一的統一之下。

既然在实在里面沒有精神与自然的区别，因而就不会有两种統一，而只是由于对同一直接经验的事实本身的看法不同才产生种种差别，那么我在上面所說的作为实在的根基的神就必須是这个直接经验的事实，即我們的意识現象的根基了。但是，我們的一切意识現象都是形成体系的。即使是由于超个人的統一而形成的所謂自然現象，也不能离开这种形式。所謂某种統一的东西的自我发展是一切实在的形式，所謂神就是这种实在的統一者。宇宙与神的关系就是我們的意识現象与其統一的关系。正如无論在思維方面或意志方面，意象总是通过一个目的观念而得到統一的，从而一切都可以看做是这个統一的观念的表現，同样地神就是宇宙

[1] 罗依士：«世界与个人»（The World and the Individual），第二卷，第四讲。

的統一者，而宇宙是神的表現。这种比較不仅是比喻，而是事实。神是我們的意识的最大和最終的統一者，不，应該說我們的意识是神的意识的一部分，其統一是由神的統一而来的。小自我們的一喜一忧，大至日月星辰的运行，无不由此統一而生。牛頓和开普勒也是受到了这个伟大的宇宙意识的統一的感召的。

那么，在上述意义上作为宇宙的統一者和实在的根基的神究竟是什么东西呢？支配精神的只能是精神的規律。所謂物质，則如上所述，不过是为了說明而設的最肤浅的抽象性概念而已。精神現象就是所謂知情意的作用，因而支配它的也只能是知情意的規律。然而精神不只是这些作用的集合，在它的背后有一个統一力，而这些現象都是它的表現。如果現在把这个統一力名之为"人格"，那就应該說神是作为宇宙的根基的一个大人格。从自然的現象到人类的历史发展，一切事物无不一个个具有大的思想和大的意志的形式，因此可以說宇宙是神的人格的表現。但是尽管这样說，我却不同意某一派人这样的看法，即认为神是超越宇宙之外，离开宇宙的运行，而像另外具有特殊思想和意志的我們的主观精神那样的东西。在神的方面，知即行、行即知，实在必須直接就是神的思想，又是神的意志。① 我們的主观思維和意志是由于各种体系的冲突而产生的不完全的抽象的实在，因此不能直接用这样的东西来比拟神。有一个名叫依林沃思(Illingworth)的人，在他的«人和神的人格»一书中提出自觉、意志的自由及爱三者作为人格的因素。但是我們在把这三者当作人格的因素以前，必須先把它們的作用实际上意味着什么弄清楚。所謂自觉，是部分的意识体系在全意识的中心里被統一时附带产生的現象。自觉是通过反省发生的，而

① 参看斯宾諾莎：«伦理学»(Ethica)第一部分。

所謂自我的反省则是寻求这种意识的中心的作用。所謂自我不外是意识的統一作用，这个統一如有改变，自我也要改变；而另外所謂自我的实体就不过是空名。我們在內心反省，似乎能够得到一种特别的自我的意识，但这只是心理学家所說的那种附随这个統一的感情而已。不是有了这种意识才进行这个統一，而是有了这个統一才产生这种意识。这个統一本身不能成为知识的对象，我們虽然能成为这种統一而进行活动，但并不能认识它。眞正的自觉反而是在意志活动上，而不是在知的反省上。如果談到神的人格上的自觉，那么这个宇宙現象的統一就必須一一都是神的人格上的自觉。例如任何人在任何时代都认为三角形的各角的总和是两个直角，这也是神的自觉之一。那么一切支配我們的精神的宇宙統一的信念都可以认为是神的自我同一的意识了。万物都是通过神的統一而成立的，在神的方面一切都是現实，神经常是能动的。神旣无过去，也沒有未来，时間和空間是由于宇宙的意识統一而产生的，在神来說，一切都是現在。正如奧古斯丁所指出，时間是神造的，神因为超越时間所以存在于永远的現在。因此神沒有反省，沒有記忆，沒有希望，从而也沒有特別的自我的意识。因为一切都是自我，自我之外沒有他物，所以也就沒有自己的意识。

其次，所謂意志的自由也有种种意义，但所謂眞正的自由必須是指从自己的內在性质进行活动的所謂必然的自由。所謂完全沒有原因的意志，不仅是不合理的，恐怕这在自己来說也完全是偶然的事件，而不会被感到是自己的自由行为的。因为神是万物的根本，神外无物，万物都是从神的內在性质产生的，所以神就是自由。在这个意义上，神确实是絕对的自由。这样說来，神似乎是被束縛于自己的性质而丧失了全能了，但是违反自己的性质的活动只能表示自己的性质不完全或有矛盾。我认为神的完整和全知与

其不确定的自由意志是不能并存的。奥古斯丁也曾說过，神的意志是不变的，它不会时而願意时而不願意，更不会事后推翻以前的决断。① 所謂选擇的意志倒是同我們的不完全的意识状态并存的，因而不能用它来比拟神的。例如对于我們充分熟练的事情就絲毫沒有施行选擇的意志的余地，即选擇的意志是怀疑、矛盾、冲突的場合所必要的。当然像大家所說的那样，在所謂"知"的里面已经包含着自由，知即意味着可能。但是这个可能未必一定是不确定的可能的意思。所謂知不应只限于反省的情况，直觉也是知。而且直觉才是眞正的知。知越是完全，就越沒有不确定的可能。这样神就沒有不确定的意志，亦即沒有随心所欲这样的事，因而所謂神的爱也不是指神爱护某些人和憎恶另外一些人，或者使某些人繁荣和另外一些人衰亡这样的偏頗的爱。神作为一切实在的根基，它的爱必須是平等普遍的，而且对于我們来說，它的自我发展本身，必須就是无限的爱。因而在万物自然的发展之外，就沒有特别的神的爱。爱本来是要求統一的情感，自我統一的要求就是自爱，自他統一的要求就是他爱。神的統一作用直接就是万物的統一作用，因此，正如爱克哈尔德② 所說，神的他爱必須就是它的自爱。神像我們爱惜自己的手足那样，爱惜万物。爱克哈尔德还說，神对人的爱不是随心所欲的行动，而是非此不可的行动。

如上所述，即令說神是人格性的，也不能直接将它与我們的主观精神等同相視，反而必須把它比做主客不分和沒有物我之别的純粹经验状态。这个状态实际上是我們的精神的开始又是終結，同时又是实在的眞象。耶穌說，心清者見神，又說要像嬰儿那样純洁才能升天堂，即到了那时，我們的心才是最接近于神的。所謂純粹经验

① «懺悔录»(Conf)，第12卷，第15节。

② 爱克哈尔德(Eckehart，1260前后—1327)，德国神秘主义哲学家。——譯者

也不只是指知觉的意识。在反省的意识后面也有統一，而反省的意识就是通过統一而成立的，可見这也是一种純粹经验。在我們的意识的根基里，任何場合都有純粹经验的統一，我們不能跳出这个范围以外。[①] 在这个意义上，神可以看做是宇宙的根基里的一个大的知的直观，也可以看做是包括宇宙的純粹经验的統一者。这样我們就可以理解奥古斯丁所說的神以不变的直观来直观万物，和神是靜中有动、动中有靜的論点。[②] 同时又可以窺知爱克哈尔德的“神性”(Gottheit)及柏姆的“无物的肃靜”(Stille ohne Wesen) 这些話的意义了。一切意识的統一必須是超越变化之上而屹立不移的，而且变化是由此而起的，即是动而不动的。并且意识的統一不能成为知识的对象，它超越所有的范疇，我們不能为它規定任何固定的形式，而且万物都是通过它成立的。因此所謂神的精神，从一方面来看，确实是不可知的；但从另一方面来看，反而是与我們的精神密切相联系的。我們能够在这个意识統一的根基里直接与神的面目相接。因此柏姆也說到处都有天，你站的地方和去的地方都有天；又說通过最深的“內生”就能达到神(Morgenröte)。

也許有人会这样說，如果根据上面的論点，神和物的本质成为同一的，即使认为它是精神性的，也和理性或良心沒有任何区别，这岂不是会丧失它的活的个性人格了嗎？个性是只能通过不确定的自由意志产生的（这在中世紀哲学上曾经是斯可脫反对托馬斯[③] 的論点）。我們决不能对这种神发生宗教的感情。在宗教上，犯罪不是只指破坏法律，而是指背叛人格，后悔不是单純道德上

---

① 参看本书第一編。

② 斯托尔兹：《奥古斯丁的哲学》(Storz, Die Philosophie des HL. Augstinus)，第20节。

③ 托馬斯(Thomas Aquinas, 1225—1274)，意大利神学家。——譯者

的后悔，而是伤害父母、背弃恩人那种沉痛的后悔。阿斯金(Erskine of Linlathen) 說，宗教与道德是根据是否承认良心的背后有人格来区别的。但如黑格尔等人所說的那样，所謂眞正的个性不是离开一般性而存在，而决定了的一般性 (bestimmte Allgemeinheit) 就成为个性。一般性的东西是具体性的事物的精神。所謂个性并不是从外面把另外的什么东西加于一般性之上，而是从一般性发展出来的。在沒有任何內在統一，只是各种性质的偶然結合的东西里是沒有个性可言的。作为个人人格因素的所謂意志的自由就是一般性的东西規定自身 (selfdetermination) 的意思。如同三角形的概念能够分化为各种三角形那样，某个一般性的东西对其中包含的各种規定的可能进行自觉，就是自由的感觉。那么，通过完全沒有基础的絕对的自由意志恐怕反而不会发生个人的自觉的。虽然也有“个性是沒有道理可讲的”(ratio singularitatis frustra quaeritur) 之說，但眞正这样的个性一定和沒有任何內容的无相同。只能說具体的个性是不能在抽象的概念上认识出来的而已。即使是不能表現于抽象的概念上的个性，在画家和小說家的笔下也能明显地表达出来。

所謂神是宇宙的統一，不只是抽象的概念的統一。神是像我們个人自己那样的具体的統一，也就是一个活的精神。正如我們的精神在上述意义上可以說是个性的，神也可以說是个性的。理性和良心虽然可能是神的統一作用的一部分，但不是它的活的精神本身。这种神性精神的存在，不单純是哲学上的議論，而是实际上心灵经验的事实。在我們的意识深处，誰都有这种精神在进行活动(理性和良心就是它的声音)。只是因为受到我們的小我的妨碍，以致不能感知它而已。例如，詩人但尼生① 有过这样的经验：

① 但尼生(A.Tennyson,1809—1892)，英国詩人。——譯者

当他安静地念着自己的名字的时候，自己个人便在自己个人意识的深处溶化为无限的实在，而且意识决不是朦朧的，而是最为明确的。他說，这时他感悟到所謂死是可笑的不可能的事，所謂个人的死是眞正的生。据說从幼年起，他在寂寞独居时往往有此体会。又如文学家西蒙兹[1]也說，在我們的寻常意识逐漸稀薄的同时在它根基里的本来意识便逐漸加强，終于只剩下一个純粹的絕对而抽象的自己。如果还要列举宗教方面的神秘家的经验，就更多了[2]。也許有人把这种現象都看成是病态的，但究竟是不是病态的，就要根据是不是合理的来加以确定。如果像我曾经論述过的那样，认为实在是精神性的，而我們的精神不过是它的一小部分，那么我們突破自己的小意识而感悟到一个大精神，是絲毫也不足怪的。固执我們的小意识的范围也許反而是迷誤的。我认为伟人必須如上所述，比通常一般人有更深远的心灵的经验。

第四章 神与世界

如果认为純粹经验的事实是唯一的实在，并且神是它的統一的話，神的性质及其与世界的关系就都能通过我們的純粹经验的統一，即意识統一的性质和它与其內容的关系来认识。首先，我們的意识統一是旣看不到又听不到的，完全不能成为知识的对象。由于一切都通过意识統一而成立，所以它经常是超絕一切的。看

---

① 西蒙兹(J.A.Symonds,1840—1893)，英国詩人，文学史家。——譯者

② 詹姆士：«宗教经验种种»(James, The Varieties of Religious Experiences)第16、17讲。

到黑而呈現出黑来，并不是心变黑了；看到白而呈現出白来，也不是心变白了。佛教固然是这样的，就是在中世紀哲学中，迪奥尼修斯①派的所謂消极的神学，用否定的态度来論神，也反映了这种影象。庫斯的尼古拉等也說，神超絕有无，旣是有又是无。当我們深刻地对自己的意识深处进行反省的时候，就能够体会柏姆所說的神是"无物的肅靜"、是"无底"(Ungrund)或"无对象的意志"(Wille ohne Gegenstand)这些話的深长意义，并且会被一种崇高而不可思議的感觉所打动。此外对于所謂神的永恒、普遍存在、全知全能这些說法也都应該用这个意识統一的性质来解释。因为时間、空間是通过意识統一而成立的，所以神是超絕时間、空間之上而永远不灭、无处不在的。又因一切都是通过意识統一而发生的，所以神是全知全能和无所不知、无所不能的，在神来說，知与能是同一的。

那么，上述的那种絕对无限的神同这个世界的关系是怎样的呢？离开了有的无就不是眞正的无，离开了一切的一就不是眞正的一，离开了差别的平等就不是眞正的平等。沒有神就沒有世界，同样，沒有世界也沒有神。当然，这里所謂世界不是只指我們的这个世界。正如斯宾諾莎所說的那样，神的属性(attributes)是无限的，因此神必須包含着无限的世界。只是世界的表現必須属于神的本质，而决不是它的偶然的作用。神不是一度創造了世界，而是世界的永恒的創造者(黑格尔)。总之，神与世界的关系是意识統一和它的內容的关系。意识內容是通过統一而成立的，离开意识內容便沒有統一。至于意识內容和它的統一，不是有被統一的和进行統一的这两种东西，而只是同一实在的两个方面。一切意识現象在它的直接

① 迪奥尼修斯(Dionysius，1402—1471)，托馬斯的研究者，兼治经院哲学和神秘学。——譯者

经验状态上只是一个活动，但是由于把它作为知识的对象来加以反省，它的內容便被分析为各种各样的，并且有了差别。如果从它的发展过程来說，則首先是它的整体作为一个活动冲动式地出現之后，由于矛盾冲突，它的內容便被反省和分析。在这里我不由得想起柏姆的話来。他說，也可以說是沒有对象的意志那种发現以前的神，通过对自身的反省，即由于把自身当做鏡子才分出主观与客观来，由此便发展出神及世界来。

本来，实在的分化及其統一只是一体，而不应視为二物。即一方面是統一，另一方面便意味着分化。以树为例，花像花的样子、叶像叶的样子，这才显示出树的本质。上述的区别只是我們思想上的事，而不是直接的事实上的事。歌德說，自然既沒有核也沒有壳，一切事物同时是核又是壳(Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einemmale)；正像这样，在具体的眞实在，即直接经验的事实上，分化与統一只是一个活动。例如一幅画或一首歌，它們的一笔一調，沒有不是直接表达全体的精神的，并且就画家和音乐家来說，本来是作为一个灵感的东西，却能立即洋溢而成为千变万化的山水或紆迴曲折的音乐。在这种状态上，神就是世界，世界也就是神。像歌德在"大哉，以弗所[①]人的狄爱娜[②]"的詩中所說的，一味在脑海里思索抽象的神的人，倒还不如根本不理会保罗的說教而专心制造狄爱娜銀龕的銀匠，在某种意义上可以說反而接近眞正的神。又像爱克哈尔德所說的那样，甚至神都沒有的地方才能看到眞正的神。在上述的状态下，天地仅有一

① 以弗所(Epheaus)小亚細亚的古城市名，又相传是古代狄爱娜神殿所在地。——譯者

② 狄爱娜(Diana)是古罗馬女神，相当于希腊的阿泰密斯，被尊为狩猎的保护女神。——譯者

指之隔、万物与我成为一体。但如上所述，一方面看来是由于实在体系的冲突，另一方面看来又是作为它的发展的必然过程，必然要发生实在体系的分裂，即必須发生所謂反省。通过这一过程，原来是現实的东西便成为观念性的，原来是具体的东西便成为抽象的，原来是一的便成为多。于是一方面有神，另一方面有世界，一方面有我，另一方面有物，这样便成为彼此相对、物物相背的情况。所謂我們的祖先偸吃伊甸乐园的智慧树的果实而被赶出神的乐园的說法也将意味着这个眞理。人类祖先的堕落，不仅仅是在亚当、夏娃的古代，而且时时刻刻在我們的心中进行着。但是反过来想，不論分裂或反省，都不是另外存在这种作用，这都只是作为統一的一个方面的分化作用的发展而已。在分裂和反省的背后包含着更为深远的統一的可能性，反省是达到深刻的統一的途经(因此有“善人尙且往生，何况恶人乎”一語)。神在表現它的最深刻的統一的时候，首先必須大行分裂。从一方面看来，人类就是神的自觉。借基督教的传說来說，有了亚当的堕落，才有耶穌的救世，从而显示了无限的神爱。

那么，根据上述对世界与神的关系的看法，应該怎样来說明我們的个性呢？如果认为万物是神的表現，只有神才是眞正实在的話，是不是就得认为我們的个性是虛伪的假象，像泡沫那样完全沒有意义的呢？我想未必如此。当然所謂离开神而独立的个性将是不存在的，但是并不能因为这样，就把我們的个性看成是完全虛幻的，相反可以看成是神的发展的一部分即它的分化作用之一。正如每个人都带着神給他的使命而誕生一样，我們的个性也是神性的分化物，每个人的发展就是完成神的发展。在这个意义上，可以說我們的个性具有永久的生命，而且能够永远在发展(請參看罗依士的《灵魂不灭論》)。神同我們的个人意识之間的关系就是意识

的整体和它的部分之間的关系。在一切精神現象上，各部分都处于整体的統一之下，同时又必須是独立的意识(在精神現象上，各部分都是目的本身[end in itself])。我們說万物是唯一的神的表現，不一定要否定各个人的自觉的独立。例如我們每时每刻的意识既处于个人的統一之下，同时一般地各自又能够看做是独立的意识。依林沃思說，一个人格必然寻求其他的人格，在其他的人格上自己能得到全人格的滿足，也就是說，爱是人格的不可缺少的特征。① 承认他人的人格就是承认自己的人格。这种互相承认人格的关系就是爱，从一方面看来，就是两个人格的合一。由于爱，两个人格互相尊重、互相独立，同时又合一而形成一个人格。由此可見，因为神具有无限的爱，所以它可以說既包含一切人格，又承认一切人格的独立

其次，对于认为万物是神的表現这种泛神論思想的責难，是怎样能够解释恶的根本的問題。根据我的看法，世界上本来沒有可以絕对地叫做恶的东西，万物本来都是善，应該說实在就是善。宗教家虽然极力說肉欲之恶，但肉欲也不是絕对的恶，只有在妨碍精神的向上时才成为恶。又如进化論的伦理学家所說的，今天我們称之为罪恶的东西，在某个时代却是道德，即可以說是过去的道德的遺物，只是因为不适合于今天的时代才成为恶。因此不是物的本身本来就是恶的，恶是由于实在体系的矛盾冲突而发生的。那么这个冲突是从何而来的呢？这是由于实在的分化作用而发生的，是实在发展的一个重要条件。实在即由于矛盾冲突而发展的。就像墨菲斯特利斯自称是经常寻求恶、又经常創造善的力量的一部分那样，也可以說恶是构成宇宙的一个因素。誠然，恶不是促

① 依林沃思：«人和神的人格»(Illingworth, Personlity human and divine)。

进宇宙統一进步的作用，因此当然不应該拿它本身做目的。但是，沒有任何罪恶、沒有任何不滿的平稳无事的世界，应該說是极为平凡而且浅薄的世界。不认识罪恶的人就不能眞正认识神的爱。沒有不滿、沒有苦恼的人就不能了解深远的精神上的趣味。罪恶、不滿和苦恼都是促使我們人类精神上进的重要条件，因此在这些問題上，眞正的宗教家看不到神的矛盾，反而感到深远的神的恩宠。世界不会因为有这些东西就变得那样残缺不全，反而因此变得丰富深远。如果从这个世界上把这些东西清除淨尽，那么不仅会丧失精神向上的途径，而且不知道会有多少美好的精神事业也同时从这个世界上失掉。从整个宇宙来看，并且认为宇宙是由精神的意义建立起来的話，就不能因为这些东西的存在而发現任何残缺不全，反而能够知道它們的必要和不可缺少的道理。罪恶是令人憎恶的，但是世界上再沒有比悔罪更美的了。我在这里不禁想起王尔德[1] 在«獄中記»(De profundis)里所写的这段話来：耶穌把罪人看做最接近完全的人而加以爱护，把有风趣的盗賊变成乏味的正直的人，并不是他的目的。他使用世人未曾知道的方法使罪和苦恼变成美丽神圣的东西。当然罪人不得不悔改。不过这是他完成耶穌所做的事情。希腊人认为，人是不能改变自己的过去的，甚至有这种說法：神也不能改变过去。但是耶穌却使人看到最普通的罪人也能变好。当那个放蕩公子跪倒哭泣的时候，耶穌一定会說，他使过去的罪恶与苦恼变成了一生中最美丽神圣的时刻。以上是王尔德的話。王尔德曾经是罪人，所以他能够很深地认识罪恶的本质。

① 王尔德(O. Wilde, 1856—1900)，英国詩人，剧作家，著名唯美主义者。——譯者

第五章　知与爱

这一篇并不是作为本书的续稿而写的。但是因为它和本书的思想有联系，所以附加于此。

人們一般认为知与爱是完全不同的精神作用。但是我认为这两种精神作用决不是不相同的，而本来是同一的精神作用。那么这是什么样的精神作用呢？一言以蔽之，就是主客合一的作用，又是我物一致的作用。为什么知是主客合一呢？所謂我們认识物的眞象，就是把自己的妄想朊断，即所謂主观的东西消磨淨尽，而与物的眞象一致；也就是同純客观一致，这个时候才能很好地认识它。例如說月亮上有浅淡黑点的地方是兎子在那里搗米，或者說地震是地下的大鯰魚在动，这都是主观的妄想。所以我們在天文学和地质学上完全抛弃这种主观的妄想，按照純客观的自然規律进行研究，才能摸清这些現象的眞象。我們越是客观，就越能很好地认识物的眞象。几千年来科学进步的历史显示了我們人类抛弃主观、服从客观走过来的道路。以下再来談談为什么爱是主客合一的問題。所謂我們爱物，就是抛弃自我而与他物相一致的意思。只有自他合一，在这中間毫无間隙，才能发生眞正的爱情。我們爱花就是自己与花一致。爱月就是与月一致。父母成为子女，子女成为父母，才能发生父母子女的爱情。由于父母成为子女，所以感觉到子女的利害，就像是自己的利害一样；由于子女成为父母，所以感觉到父母的一喜一忧，就像是自己的喜忧一样。我們越是抛弃自我的私，成为純客观的，即成为无私，爱就越深越大，并能从父母子女夫妇的爱进展到朋友的爱，从朋友的爱进展到人类的爱。而佛陀的爱甚至普及于禽兽草木。

这样，知与爱就是同一的精神作用。因此，要认识物就必須爱物，爱物就必須认识物。数学家抛弃自我而爱数理，同数理本身打成一片，因而能够很好地闡明数理。美术家热爱自然，与自然打成一片，并将自己溶化于自然之中，才能识破自然的眞象。再从另一方面来看，因为我了解我的朋友，所以爱他。越是处境相同，思想兴趣相同，并且互相了解得越深，同情心就越是浓厚。但是正像爱是知的結果，知是爱的結果一样，如果把这两个作用分开来思考，就是还不懂得爱与知的眞象。知即爱，爱即知。例如我們热中于自己所喜爱的事物时，几乎是无意识的。这就是忘掉了自己，而只有超越自己的不可思議的力量在堂堂地进行活动。这个时候旣无主，又无客，而是眞正的主客合一。这个时候就是知即爱、爱即知。当自己的精神完全被数理的奥妙所夺而废寝忘食的时候，就是我知数理，同时又在爱它。此外如果我們对于他人的喜忧完全不分自他，把他人之所感作为自己的感觉，共欢笑、共悲泣，这个时候就是我在爱他人，并在了解他人。爱是对他人的感情进行直觉。在援救就要掉到水池里去的幼儿时，甚至来不及产生可爱的想法，就是很好的例证。

人們往往說爱是感情，应該同純粹的知识相区别。但是事实上在精神現象之中，旣沒有純粹的知识，也沒有純粹的感情。这种区别不过是心理学家为了学术研究上的方便而設立的抽象概念。正如学理的研究必須通过一种感情来維持一样，爱他也必須以一种直觉为基础。根据我的看法，所謂普通的知就是对非人格的对象的知识；即使对象是有人格的，也是把它当做非人格的来看时的知识。与此相反，所謂爱是对有人格的对象的知识；即使对象是非人格的，也是把它当做有人格的来看时的知识。两者的差别不在于精神作用本身，倒可以說是在于对象的种类。正像古来許多学者和哲人

所說的那样，如果宇宙实在的本体是有人格的，那么爱就是把握实在的本体的力量。就是对于物的最深的知识。通过分析推論的知识是物的表面的知识，并不能把握实在本身。我們只有通过爱才能得到最深的知识。爱是知的极点。

以上大致叙述了知与爱的关系，現在再把它和宗教結合起来談談。主观是自力，客观是他力。我們說知物和爱物就是舍弃自力和建立他力的信心之意。如果說人的一生的工作不外是知与爱的話，那么我們就是每天在他力的信心上进行活动的。学問也好，道德也好，都是佛陀的光明，宗教則是这个作用的极致。学問和道德是在各个不同的現象上蒙受这种他力的光明，而宗教則是在整个宇宙上与絕对无限的佛陀本身相接触。"我父啊，倘若可行，求您叫这个杯子离开我；然而不要照我的心意，只要照您的心意。"[①]"念佛眞的是升入极乐淨土之本呢，还是墜入地獄之門呢，这一切是不可知的。"这些話表达了宗教的最深远的意义。然而要想认识这个絕对无限的佛或神，只有爱它才能做到，爱它就是认识它。印度的吠陀教和新柏拉图学派以及佛教的圣道門讲"知"，基督教和淨土宗讲"爱"或"依"。虽然各有其特色，但其本质是相同的。神是不能通过分析和推論来认识的。如果认为实在的本质是带有人格性的，那么神就是最富于人格性的。我們只有通过爱或信的直觉才能够认识神。所以如果有人說我不认识神，我只是爱神，或者說我信神，他就是最认识神的。

---

① «新約全书»"馬太福音"，第26章，第39节。"杯子"系指困难。——譯者